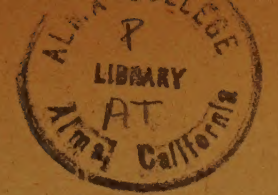
JBLICATION
IMESRIELLE



Dixième Année
1949 — 384 pages

Directeur : R. P. F. CAYRÉ, A. A.

L'ANNÉE THÉOLOGIQUE

Vol 10 1949

LA VIE THÉOLOGALE

hilosophie — Théologie — Spiritualité

ÉTUDES

RECHERCHES

BIBLIOGRAPHIE

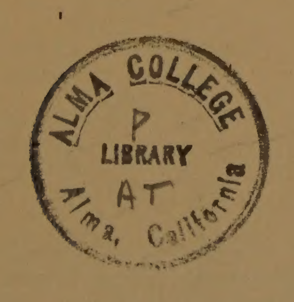
PARIS (VIe)

P. LETHIELLEUX, ÉDITEUR

10, RUE CASSETTE, 10

L'Année Théologique
Tome 10
1949

Publ. P. Lethielleux
PARIS, FRANCE



Fascicule I

L'ANNÉE THÉOLOGIQUE
* 1949 *

MÉTAPHYSIQUE ET MYSTIQUE SAINT-EXUPÉRIENNES

Le Message de « Citadelle »
Enracinement et Dépassement

« Ma vie, j'éprouve le besoin de la méditer. »



Le terme de message est devenu banal, tellement on l'a employé et jusqu'à le prostituer. Et cependant il est vrai que certains hommes sont des témoins et que leurs vies sont riches de leçons, contiennent, manifestent et éveillent des valeurs, si ces êtres consentent à jeter le masque derrière lequel beaucoup se dissimulent.

Lorsque quelqu'un a reçu la grâce de ne pas s'éloigner de lui-même, « quid propinquius meipso mihi ?... », lorsqu'il est

descendu dans ses ultimes profondeurs, pour retrouver et cerner cet être qui fuit, lorsqu'il réfléchit sur son expérience et en livre les éléments, la description, de singulière qu'elle est et pourrait demeurer, il atteint souvent, pour ne pas dire toujours, les limites de l'universalité. C'est en soi-même qu'on connaît les autres[1]. A ce moment, si cet homme privilégié ne dissocie pas la réalité qu'il a découverte de l'idéal vers lequel elle est un appel, son œuvre prend l'allure d'un message. L'œuvre de Saint-Exupéry, dans son sommet qu'est *Citadelle*, réalise les conditions d'un message, d'un message à notre génération.

Masse compacte que ce livre, dont la lecture est souvent fastidieuse : 990 pages dactylographiées réduites à 531 imprimées. Les premières furent écrites en 1936 et Saint-Exupéry travaillait sur le manuscrit au moment de sa disparition. *Citadelle* est donc son testament[2]. Plus que ses ouvrages précédents : *Courrier-Sud*, *Vol de Nuit*, *Terre des hommes*, *Pilote de guerre*, *Lettres à un otage*, *Le petit Prince*, Citadelle constitue la synthèse de sa philosophie, de son humanisme, de sa spiritualité[3]. Avec une lucidité pascalienne, cet aviateur philosophe s'est penché sur l'homme pour lui arracher son secret, il a interrogé son existence pour en saisir le sens et la valeur.

Saint-Exupéry a choisi un genre biblique et son livre a une résonance patriarcale. C'est dans l'Empire, un chef qui s'instruit aux côtés de son père, comprend ses soldats et, à travers eux, leurs aspirations et leurs déficiences, leur idéal et leurs instincts. Récitatif un peu lassant. Celui qui en poursuit infatigablement la lecture, est vite récompensé par ces formules lapidaires qui résument ses conceptions et ces analyses implacables qui le sacrent penseur de race.

---

1. « Si tu veux comprendre les hommes, commence par ne jamais les écouter » (293).

2. Depuis la rédaction de cet article, ont paru :

a) *des biographies* d'A. de S.-E., dont les deux meilleures sont incontestablement celles de :

Renée Zeller, *La vie secrète d'A. de S.-E. ou la Parabole du Petit Prince* (éd. Alsatia, 1948).

Léon Werth, *La vie de S.-E.* (éd. du Seuil, 1948).

b) *des recensions* tendancieuses ou sévères de *Citadelle*. Jean-H. Roy, *Les Temps modernes*, août 1948, p. 364-367. Pierre-Henri Simon, *Vie intellectuelle*, décembre 1948.

3. « Auprès de cet ouvrage, a-t-il confié, tous mes autres bouquins ne sont qu'exercice. »

Citadelle, nous ne craignons pas de l'écrire, est l'un des messages les plus puissants que notre génération aura entendu. Et il nous est apparu comme un devoir et une joie de le dégager, de le méditer, de le commenter. Saint-Exupéry est enraciné dans la tradition de sa race, de sa nation et de sa foi et il s'ouvre à un dépassement incessant et illimité qui définit l'homme. Enracinement, dépassement, achèvement en Dieu, c'est Saint-Exupéry.

I. — LES DIMENSIONS DE L'HOMME

« *L'être qui est construit à l'intérieur* » (p. 197).

1. L'Espace intérieur

« *L'espace de l'esprit, c'est le silence*[1] » (p. 100).

Pascal contemplait l'immensité des espaces infinis, et, devant ce spectacle, était saisi d'effroi, mesurant sa petitesse et sa grandeur. Les étendues nostalgiques des plaines danoises impressionnaient le Pascal moderne, Kierkegaard[2].

Psichari et le Père de Foucauld entendaient les « voix qui crient dans le désert », car le désert, comme la montagne, sont les lieux des théophanies divines. Gabriel Marcel voit dans l'espace « une forme de la tentation[3] ». Le vertige fait place à l'épouvante quand on suit timidement dans leurs exposés scientifiques, techniques, un Einstein ou un Bachelard. Bergson, obsédé par l'intuition et le mythe de sa durée intérieure, a négligé l'expérience métaphysique de l'espace mais saint Augustin avait révélé l'existence d'un autre espace, l'espace intérieur, « les espaces de la charité[4] », à la suite de saint Paul

---

1. « Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie ». Ed. Br. n° 206, p. 428. Voir aussi n° 72, p. 347.

2. « La lande doit être bien propre à développer de vigoureux esprits, ici tout est nu, rien n'est voilé pour Dieu, la foule des divertissements n'habite guère ces coins ou recoins où la conscience trouve à se cacher et d'où le sérieux si souvent a du mal à rattraper les pensées distraites. Ici il faut que la conscience se resserre, nette et stricte sur elle-même. »
« Où me cacherais-je à ta vue ? » peut-on dire avec vérité sur ces landes ? »

K. *Journal*, trad. Gâteau, p. 124.

3. *Être et avoir*, p. 30.

4. « Si angustiantur vasa carnis, dilatentur spatia caritatis. » Sermo 10. *De Verbis Domini*.

qui avait évoqué, dans une transposition hardie, les dimensions de l'Amour, « sa largeur, sa longueur, sa hauteur et sa profondeur » (*Eph.* III, 8). Sainte Thérèse[1], avec une audace peu commune et dans le prolongement de cette intuition première que seules peuvent expliquer son imagination féminine et espagnole et sa connaissance des voies mystiques, entreprit la description des « moradas » successives et progressives, qui structurent notre âme. Les psychologues[2] et caractérologues modernes[3] ne désavouent pas ces précurseurs ; n'essaient-ils pas d'explorer les stratifications de l'âme ?

Saint-Exupéry, roi des altitudes et du désert, en possession des clefs de l'étendue (p. 425), a connu l'exaltation de la solitude des grands espaces (p. 232) mais il revient plus souvent au thème de l'espace intérieur.

« Elle était belle cette danseuse dont la police de mon empire s'était saisie. Belle et mystérieusement habitée, il m'apparut qu'en la connaissant seraient connues des réserves de territoires, de calmes plaines, des nuits de montagne et des traversées de désert par plein vent » (p. 194).

« — car ne pèse point l'individu avec sa pauvre écorce et son bazar d'idées, mais avant tout compte l'âme plus ou moins vaste avec ses climats, ses montagnes, ses déserts de silence, ses fontes de neige, ses versants de fleurs, ses eaux dormantes » (p. 242).

Approcher les hommes, les connaître, c'est s'aventurer dans les profondeurs de leur intimité, du moins, dans les zones dont ils permettent l'accès. Jusqu'où peut-on pénétrer

---

1. *Château*, ch. I. — « Pour moi, je ne vois rien à quoi l'éminente beauté d'une âme et sa vaste capacité puissent être comparées ».
Chap. I : « Nous pourrons considérer l'âme non comme une chose qui est dans un coin et à l'étroit, mais comme un monde intérieur où trouvent place ces demeures si nombreuses et si resplendissantes que vous avez vues ; il doit être précisément de la sorte, puisqu'au dedans de cette âme il y a une demeure pour Dieu ». *(7mes Demeures.)*
2. Henri MICHAUX, *L'espace du dedans*, Gallimard, 1944.
Philippe FAURÉ-FRÉMIET, *L'univers non dimensionnel et la vie qualitative.* (Presses Univ. de France.)
Dans *le Sursis*, J.-P. Sartre dit de Mathieu : « Cela se passait très loin au fond de lui, dans une région où les mots n'avaient plus de sens ».
Et dans *Sa chambre haute*, de Jeanne BOUSSAC-TERMIER (Elf, 1948), il est parlé de ces êtres « suffisamment pourvus d'espaces intérieurs » (24).
3. Dr KLUG, *Les profondeurs de l'âme.* (Alsatia.)

dans cette forêt humaine ? Saint-Exupéry est sceptique, il sait que l'homme se livre rarement, lentement ; comment se communiquerait-il puisqu'il demeure opaque à lui-même, puisqu'il n'a jamais fini de se comprendre et de se déchiffrer : « Nul ne parviendra jamais à la connaissance d'une seule âme d'homme, et il est au secret de chacun, un páysage intérieur, aux plaines inviolées, aux ravins de silence, aux pesantes montagnes, aux paradis secrets » (p. 488).

2. La Solitude

« Cette altitude où je me condamne à être seul » (p. 163).

Dans cet espace intérieur dont l'homme interroge les paysages, vite il rencontre la solitude. Saint-Exupéry ne pense pas, comme Pascal, que la plus grande solitude est celle de la mort : la solitude est pour ceux qui restent et non pas pour celui qui s'en va. Il n'y aurait de solitude absolue que pour les morts qui, dans l'enfer, connaîtraient l'éternelle absence. Pour les autres, la mort est la rencontre de la Face de Dieu. « Il fut un âge où j'eus pitié des morts. Croyant que celui-là que je sacrifiais dans son désert sombrait dans une solitude désespérée, n'ayant point encore entrevu qu'il n'est jamais de solitude pour ceux qui meurent ». Mais il rejoint Vigny, quand ce dernier évoque l'isolement du génie, symbolisé par Moïse, le génie séparé de la foule par son écrasante supériorité : « cette foule qui fait ta gloire te laisse d'abord tellement seul. Ceux-là qui m'encensaient me faisaient triste et désert comme un puits vide quand le peuple a soif et se penche... seul comme un lépreux » (pp. 202-204). Cette solitude des grands, des êtres exceptionnels, n'est qu'une variété de la solitude de l'homme. L'homme est seul par sa condition créaturale plus que par sa situation sociale, dans cette histoire personnelle qu'il écrit à longueur de journées et dont il est seul à connaître les événements : « Mais voici que je restais seul, responsable seul de tout mon passé et sans témoin qui m'eût vu vivre » (p. 120). La solitude du cœur, ivre de présence et de communion, débordant de tendresse inemployée, est encore décuplée devant l'intimité des autres.

« Prière de la solitude.

« Ayez pitié de moi, Seigneur, car me pèse ma solitude. Il n'est rien que j'attende. Me voici dans cette chambre où rien ne me parle » (p. 304).

Qui n'a perdu un équilibre intérieur difficilement établi par un regard imprudent et envieux ? « Vaste me parut ma solitude... Et cette réserve au fond de l'âme et cet ennui sur la montagne, je les buvais jusqu'à l'amertume. J'apercevais donc, en dessous de moi, les lumières du soir de ma ville, cet immense appel que forme la ville jusqu'à ce que tous se soient réunis, tous enfermés, tous atteints l'un par l'autre. Ainsi je les voyais l'un après l'autre s'enfermer à chaque fenêtre qui s'éteignait, sachant leur amour. Puis leur ennui, à moins que l'amour ne s'échange contre plus vaste que l'amour » (p. 106).

Saint-Exupéry a recherché les causes de la solitude humaine dont les trois principales lui paraissent être la supériorité et la valeur, l'incomplétude métaphysique, et surtout l'absence de Dieu. L'altitude condamne à être seul (p. 163). L'homme est pauvre, insuffisant : « Toujours seul, enfermé en moi, en face de moi. Et je n'ai point d'espoir de sortir par moi-même de ma solitude » (p. 228). « Qu'ai-je à faire de moi, Seigneur, tel que je suis ? » (p. 516). La déficience de l'homme provient de l'éloignement de Dieu. Ce vide ne peut être comblé que par la plénitude : « Je me sentais sans clef de voûte et rien ne retentissait plus en moi... J'étais perdu comme un étranger dans une foule disparate qui ne parle point son langage. J'étais comme un habit dont l'homme s'est dévêtu. Défait et seul. J'étais pareil à une maison inhabitée. J'étais somme d'épis et non plus gerbe. Et je connus l'ennui qui est d'abord d'être privé de Dieu » (p. 220).

Si profonde que soit cette solitude, sous ses trois aspects, sociologique, métaphysique et religieux, Saint-Exupéry ne la juge pas irrémédiable. Sans recourir à une évasion qui ne serait qu'une pseudo-libération, il propose comme palliatifs la recherche de la présence de Dieu, diffuse à travers la nature, l'insertion dans une communauté et surtout, le don de soi-même. Dans le temple cosmique, l'homme n'est pas égaré : « La solitude n'est fruit que de l'esprit, s'il est infirme... Faites simplement que j'apprenne à lire, alors Seigneur, ce sera fini de ma solitude ! » (p. 304). Avec Hégel qui n'avait aperçu

comme refuge à la conscience malheureuse, que son rattachement à la communauté, Saint-Exupéry invite l'homme à entrer dans la vie sociale : « Seigneur, rattachez-moi à l'arbre dont je suis. Je n'ai plus de sens si je suis seul. Qu'on s'appuie sur moi. Que je m'appuie sur l'autre » (p. 403). Mais ce salut est-il réel ? Dans la foule anonyme, n'éprouve-t-on pas plus douloureusement encore son isolement ? Le « Je » ne se heurte-t-il pas au « on » ? Et Newman n'avait-il pas raison d'écrire paradoxalement : « On n'est jamais moins seul que quand on est seul ». Parce qu'il est vrai que l'on ne reçoit que ce que l'on donne, le don de soi, réel, effectif, généreux apportera un apaisement. « Ne fais point ici d'économies, car il n'est point de marchandises que l'on épargne quand il s'agit des mouvements du cœur, car donner est jeter un pont par dessus l'abîme de ta solitude » (p. 158).

La solitude est une valeur. Que l'homme ne commette pas l'erreur de faire disparaître ce qui est sa richesse et le signe de sa grandeur. Qu'au contraire, il apprenne cette science suprême, cette sagesse enivrante qui exige une initiation et que les mystiques ont chantée :

Dans la solitude l'âme vivait,
Et dans la solitude elle a maintenant fixé son nid,
Et dans la solitude la guide
Tout seul son Bien Aimé,
Lui aussi, dans la solitude, blessé d'amour.

(S. JEAN DE LA CROIX, *C. S.*, st. 34.)

« Car tu es ainsi fait que *tu ne sais* point vivre seul » (p. 485). La cellule fidèlement gardée devient un sanctuaire au lieu d'être une prison : la présence divine envahit toute la capacité de l'âme qui s'étiolait dans le vide de l'ennui : « Voici que dans son peuple on a craint la solitude et la promenade sur la montagne... et le colloque avec les étoiles et l'interrogation glaciale, et le silence fait autour, et cette voix qui parle et ne parle que dans le silence. Et celui-là qui en revient, en revient allaité par les dieux. Et il redescend calme et grave, rapportant son miel ignoré sous sa pèlerine. Et ceux-là seuls rapporteront du miel qui auront eu le droit de quitter la foule. Et toujours ce miel paraîtra amer » (p. 99). Ce qui trouble la solitude,

c'est l'inquiétude de la chair, le tumulte des sens. « L'amour acheté lui fait une chair calme pour la solitude » (p. 179). Remède passager. A. Gide cherchait, dans l'épuisement de la chair, « la libération de l'esprit » (*Nourr. terr.* p. 27), mais au prix de «l'irrémédiable empoisonnement de son âme » (p. 47), et son être oscillait « entre le désir et l'ennui » (p. 103).

3. La Liberté

« Tu existes par tes liens » (p. 497).

L'homme, seul pour assumer la direction de sa vie, embrasse, d'un regard inquiet, ses possibilités dont la réalisation constitue le drame de sa liberté. Saint-Exupéry n'a pas échafaudé une conception nouvelle de la liberté. Se plaçant résolument sur le plan de la vie, il a affirmé avec force des certitudes qui jaillissent de son expérience. Antigidien par les tendances les plus intimes de son être, il rejette l'indépendance qui n'est que licence et anarchie, liberté terrible par laquelle l'homme abdique sa vocation à la grandeur : « la licence qui n'est que renoncement à être » (p. 161), « la licence t'efface et ce n'est point être libre que de n'être pas » (p. 244). « Tu appelais liberté ce pouvoir que tu as de démolir ton temple, de mêler les mots du poème, d'égaliser les jours que mon cérémonial avait bâtis en basilique. Liberté de faire le désert. Et où te trouveras-tu ? » (p. 261). « Appelles-tu liberté le droit d'errer dans le vide ? » (p. 222).

La liberté n'est pas la licence. Est-elle le choix ! Avec saint Augustin et Descartes, Saint-Exupéry considère la liberté de choix comme une imperfection de la liberté, du moins comme son degré inférieur. « Libertas minor ». « Tu reconnaîtras un devoir, disait mon père, à ce que d'abord il n'est point de toi de le choisir ». Le libre arbitre est l'instrument de la liberté, il n'en est pas l'essence... car la liberté qui est rupture des déterminismes n'exclut pas une certaine nécessité. Dieu, dont la vie intime est rigoureusement nécessaire, est souveraine Liberté : l'homme, pour être libre, c'est là le paradoxe, doit consentir à subir certaines nécessités, à porter certaines chaînes. Cette nécessité est condition de la liberté et de l'épanouissement personnel. Innombrables sont les textes

qui expriment cette idée dans la force de l'affirmation et dans le symbolisme de l'image. « Pourrissante la liberté mais fertile la contrainte qui est nécessité intérieure et principe du cèdre » (p. 147), « la contrainte intérieure comme condition de la liberté » (*ibid.*), « les conditions de la liberté sont guerre, contrainte et endurance » (p. 358). « En même temps qu'est fondée la contrainte d'une voie, c'est ta liberté qui s'augmente » (p. 222). « Les arbresque j'ai vus jaillir le plus droit ne sont point ceux qui poussentlibres, car ceux-là ne se pressent pas de grandir, flânent dans leur ascension et montent tout tordus. Tandis que celui-là de la forêt vierge, pressé d'ennemis qui lui volent sa part de soleil, escalade le ciel d'un jet vertical, avec l'urgence d'un appel » (p. 322). « Il ne paraît pas absurde de chercher dans la qualité de mes contraintes la qualité de ma liberté » (p. 344). Saint-Exupéry, devant les capitulations possibles, au lieu de revendiquer l'indépendance illimitée, redoute l'exercice incontrôlé d'une liberté qui rend inévitable la trahison, appelle la contrainte libératrice.

— « Que tes hiérarchies me contraignent ! » p. (403).

— « Je dis qu'une contrainte te délivre et t'apporte la seule liberté qui compte » (p. 261).

Et Saint-Exupéry en arrive à une conception de la liberté-libération : « moi, j'appelle liberté, ta délivrance ! » (p. 261). Il confond la condition et le terme : c'est dans un processus de libération, que l'on accède, à partir de la liberté de choix, à l'état de liberté spirituelle. Car la liberté nous apparaît comme une propriété de l'esprit, elle est liée à son développement, à son mouvement de dépassement, si elle ne s'identifie pas avec lui, dans sa structure. La liberté c'est l'esprit et l'esprit c'est la liberté : « Vous userez tous deux de la seule liberté qui ait un sens et qui est exercice de l'esprit » (p. 244). Saint-Exupéry rejoint saint Jean de la Croix dans les perspectives de la vie mystique : « L'âme (parvenue à l'union transformante) connaît comment la vie de l'esprit est une vraie liberté » (*Nuit obscure*, II, ch. XIV, p. 598, trad. Lucien).

4. La Vérité

« *Je dis vérité cela seul qui t'exalte* » (p. 296).

L'homme qui, dans l'assujettissement aux contraintes libératrices, édifie son être intérieur, dans la fidélité à sa vocation, atteint la vérité, sa vérité : « Est fertile la liberté qui permet la naissance de l'homme et les contradictions nourrissantes » (p. 147).

En fait, Saint-Exupéry ne reprend pas la conception classique de la vérité objective — adaequatio rei et intellectus — vérité abstraite et statique, non pas qu'il en nie l'existence, qu'il en conteste la légitimité mais il propose celle d'une vérité intérieure, existentielle et dynamique, qui est l'unité, le salut, la justification, la définition de l'homme, dans la synthèse de ses diversités et la réduction de ses contradictions. La seule logique qui l'intéresse est celle de la vie : « Vous ne comblerez point les hommes de formules qui sont vides mais d'images qui charrient des structures » (p. 101).

La vérité est la signification de la vie : « Je ne connais qu'une vérité qui est la vie et je ne reconnais qu'un seul ordre qui est l'unité » (p. 98). « Je dis vérité cela seul qui t'exalte, car il n'est rien qui ne se démontre ni pour ni contre » (p. 296). « Ils sont là, Seigneur, sollicitant de moi leur signification. Ils attendent leur vérité de moi, Seigneur, car elle n'est point forgée encore » (p. 404).

Mais parce que la vie est contradiction[1], la vérité sera réduction, unité ou dépassement des oppositions, des contradictions : « Et toujours il s'agit, si l'on crée, d'absorber des contradictions. Les contradictions sont nourrissantes » (p. 147). Nous sommes dans une ligne plus nietzschéenne, où l'homme vit *avec* ses contradictions irréductible, que dans une ligne hégelienne, où, au terme de la dialectique, ces contradictions disparaissent[2].

---

1. Stéphane Lupasco, *Logique et contradiction.* (Presses Un. de France, 1947.)

2. « Si tu me demandes comment reconnaître à l'avenir laquelle des vérités se fera vivante et germera, je répondrai que c'est celle-là seule qui sera la clef de voûte, langage simple et simplification des problèmes » (336).

« Unifier, c'est nouer mieux les diversités particulières, ne pas les effacer pour un ordre vain » (p. 231).

La vérité est donc personnelle et personnalisante, car elle est solution éclairante d'une vie problématique : « La vérité du charpentier n'est pas celle du gendarme » (p. 513). « Non pas que les hommes soient versatiles mais parce que leur vérité intérieure est vérité qui ne trouve point dans les mots vêtement à sa mesure, par quel hasard pourrais-tu faire tenir en un seul mot ta vérité intérieure » (p. 357).

Saint-Exupéry n'abandonne-t-il pas le caractère absolu de la vérité et ne tombe-t-il pas dans un relativisme intégral ? Certaines formules sont inquiétantes : « Je te puis donc dire n'importe quoi, car tout est vrai » (p. 336). Cependant là n'est pas le point de vue de Saint-Exupéry. Il veut nous faire comprendre que chacun adhère à la vérité, à travers sa subjectivité. Dieu est toujours le même Dieu, mais le Dieu du primitif, du philosophe, le Dieu du théologien et du mystique, correspondent à des vues sur Dieu, toutes vraies, vues partielles et complémentaires, images de Dieu. Saint-Exupéry ne veut pas que soient séparés l'ordre de la vérité et l'ordre de la vie. Cette conception est étrangement voisine du pragmatisme, si elle n'est pas du pur pragmatisme : est vrai ce qui se vérifie, ce qui explique, ce qui simplifie, ce qui unifie, ce qui exalte, à moins que ce ne soit la traduction de cette maxime évangélique : Qui facit veritatem venit ad lucem.

En soulignant le mépris de Saint-Exupéry pour le jeu d'une logique formelle, stérile, mépris qui semble mettre en cause la valeur de la raison, à ses yeux, peut-être faudrait-il entrevoir une autre interprétation, qui dépasserait en les évitant et le pragmatisme et le relativisme, interprétation d'après laquelle toutes les vérités particulières seraient des approximations de la vérité totale, et les erreurs, les moments d'une genèse de la vérité définitive. « L'homme inférieur invente le mépris, car sa vérité exclut les autres mais nous qui savons que les vérités coexistent, nous ne pensons point nous diminuer en reconnaissant celle de l'autre, bien qu'elle fût notre erreur » (p. 119). « Tout ce que les hommes cherchent est souhaitable, leurs vérités sont toutes évidentes, c'est à moi de créer l'image qui les absorbe, car la commune mesure de la vérité des scieurs de planches et de la vérité des forgeurs de clous, c'est le navire » (p. 105).

L'intuition fondamentale de Saint-Exupéry me paraît être l'identité et l'identification existentielle de la vérité et de la vie : « verum et bonum convertuntur »

II. — L'ÉPANOUISSEMENT DE L'HOMME

« *Ma charité, c'est d'accoucher l'homme de lui-même* » (p. 47).

Notre siècle est le siècle de l'homme[1]. On se pose à son sujet des problèmes éternels avec une acuité nouvelle, une angoisse croissante : quelle est son origine, sa destinée, sa valeur ? On réfléchit sur sa vérité, sa solitude, sa liberté. On diagnostique ses maladies, ses blessures, son péché : « Les péchés de jadis étaient pareils à des blessures faites à l'arme blanche ; leurs contours étaient nets, et le sang qui coulait de la plaie était sain. Ceux de nos jours seraient plutôt semblables à des lésions internes, à ces maux qui atteignent la cellule[2] ». Les psychanalystes sondent le subconscient et révèlent des mécanismes obscurs. Les moralistes nous le découvrent en proie à ses instincts. Nous voyons sa vie menacée, sa liberté annihilée ou compromise. Devant cette situation douloureuse de l'homme contemporain, ces lignes de Pascal reviennent à notre mémoire :

---

1. *Le thème de « l'homme »* a été traité pendant ces vingt dernières années, par les romanciers, les philosophes, les théologiens. Voici quelques livres.

a) ROMANS-ESSAIS : A. MALRAUX, *La condition humaine*, Prix Goncourt, 1933 ; Brice PARAIN, *Essai sur la misère humaine* (Grasset, 1934) ; Henri PASTOUREAU, *La blessure de l'homme* (Robert Laffont, 1946) ; L. MARTIN-CHAUFFIER, *L'homme et la bête* ; André SUARÈS, *Voici l'homme.*

b) TRAVAUX SCIENTIFIQUES : Dr A. CARREL, *L'homme, cet inconnu* (Plon) ; LECOMTE DU NOÜY, *L'homme devant la science* (Flammarion, 1939) ; *La dignité humaine* (New-York, 1944) ; *L'homme et sa destinée* (La Colombe, 1948).

c) OUVRAGES PHILOSOPHIQUES : Ch. NICOLLE, *La destinée humaine* (Alcan) ; G. BASTIDE, *De la condition humaine* (Alcan, 1939) ; G. THIBON, *Destin de l'homme* (Desclée, 1941) ; M. DE CORTE, *Incarnation de l'homme* (Paris, 1942) ; *L'homme et ses instincts* (Plon) ; G. MARCEL, *Homo viator* (1944).

d) ETUDES THÉOLOGIQUES : J. MARITAIN, *Humanisme intégral* (Aubier, 1936) ; Eugène MASURE, *L'humanisme chrétien* (Beauchesne, 1937) ; Jean MOUROUX, *Sens chrétien de l'homme* (Aubier, 1945) ; *Jeunesse de l'Eglise*, n° 7 ; *Délivrance de l'homme.*

e) Francis HERMANS, *Histoire doctrinale de l'humanisme chrétien*, 4 vol., Paris, Casterman, 1948.

2. J. GUITTON, *Essai sur l'amour humain*, p. 59.

« L'homme ne sait à quel rang se mettre. Il est visiblement égaré, et tombé de son vrai lieu sans le pouvoir retrouver. Il le cherche partout avec inquiétude et sans succès dans des ténèbres impénétrables[1] ».

Il faut entreprendre le salut de l'homme. Saint-Exupéry sentit naître en lui cette vocation. En une période où tout tend à l'avilir, où la machine l'écrase, où les plaisirs des sens l'épuisent et le vident de sa substance, où la guerre l'anéantit, où un capitalisme sans entrailles l'exploite et des impérialismes orgueilleux le domestiquent, Saint-Exupéry comprend « qu'il est urgent que l'homme subsiste et trouve autour de soi les moyens de grandir » (p. 83). De plus en plus monte en lui « un impérissable désir de bâtir des âmes » (p. 225) et de « forger l'homme » (p. 21). Il renonce à l'enrichir matériellement, il se propose au contraire de le désintoxiquer, de l'*avoir* et de lui rendre une certaine qualité d'*être* : « Peu m'importe à moi que l'homme soit plus ou moins comblé, ce qui m'importe c'est qu'il soit plus ou moins homme » (p. 101).

Pour poursuivre ce but, est indispensable une foi préalable en la grandeur de l'homme, aussi réelle que sa misère : former l'homme, c'est élever une âme. Saint-Exupéry, qui a reçu une éducation chrétienne et humaniste, professe un spiritualisme vigoureux, très français, très cartésien, très pascalien. « L'homme n'existe que par son âme. A la tête de ma cité, j'installerai des poètes et des prêtres. Et ils feront s'épanouir le cœur des hommes » (p. 93). « L'homme est dominé par l'esprit » (p. 402). « Ce qui dure plus que les hommes » (p. 38), ce qui assure « sa propre densité intérieure » (p. 325). Toujours réaliste, Saint-Exupéry n'entretient pas d'illusions sur les possibilités réelles de l'homme. Son optimisme est victoire sur le pessimisme. Il a connu le découragement qui nous déprime à certaines heures : « Mais maintenant, que de trop près j'ai vu les hommes, je suis las » (p. 202). Et malgré tout il ne faut pas désespérer de l'homme ni l'abandonner. L'homme s'épanouira, s'il consent à devenir pour être, à se dépasser, et pour se dépasser, à s'enraciner.

1. *Pensées*, n° 427, p. 521.

1. La Genèse intérieure

« *L'homme est devenir* » (p. 156).
« *Tu es celui qui s'accomplit* » (p. 22).

Entre les philosophies de l'être et du devenir, Saint-Exupéry a choisi, non qu'il admette un mobilisme universel. Mais tout vivant a comme première exigence de se développer : *Vita in motu.* Pourquoi opposer ces systèmes ? L'être n'est-il pas devenir ? Dans une perspective morale, l'ontologie, dirait M. Blondel, « est une ontogénie[1] ».

De cette genèse, quel est le mouvement, quel est le terme ? L'homme est, s'il devient, s'il se transforme. « Tu ne t'augmentes que de ce que tu transformes, car tu es semence » (p. 177). Cette transformation, Saint-Exupéry aime à l'appeler création. Création de soi par soi, avait dit Bergson : formule admirable si nous voulons traduire cette volonté ardente de progrès, formule dangereusement pélagienne, si nous éliminons la grâce, formule à corriger, car l'homme, les sociologues nous le rappelleraient, est créé par les milieux qui influencent sa croissance, autant qu'il se crée : « C'est de la création que l'homme tire d'abord ses joies, et du goût puissant de l'aventure et de la victoire » (p. 93). « Je te veux devenir, non aux matériaux inemployés dont tu fais ta vaine gloire » (p. 441). « L'homme c'est d'abord celui qui crée » (p. 52). Un devenir évolutif suppose une intention : Lecomte du Noüy nous l'affirme avec autorité contre ceux qui rejettent, pour des motifs pseudo-scientifiques, le finalisme : « L'homme s'élève d'étage en étage, à la gloire de Dieu » (p. 435). Saint-Exupéry est dans la ligne de l'humanisme chrétien, tel qu'il fleurissait chez les Pères : « *gloria Dei, vivens homo* ».

Ce devenir n'a pas en lui-même, dans son propre mouvement, sa raison d'être, sa justification et sa valeur. On ne devient pas pour devenir. La course humaine n'est pas « une fièvre vagabonde, une éternelle ferveur à travers les constantes mobi-

1. « Les êtres ne sont pas seulement à voir, à décrire, à déterminer ils sont à faire, à se faire » (*L'Etre et les êtres*, p. 218). « Nous ne gardons de ces indications préparatoires qu'une impression du caractère dynamique d'une véritable ontologie qui s'appellerait peut-être plus justement une *ontogénie* » p. 234.

lités[1] ». Le terme en serait le désespoir, on est pour devenir, on devient pour être. L'homme ne rêvera pas de possessions matérielles. Il ne s'attachera même pas à ses connaissances intellectuelles, à ses vertus. Avec Gabriel Marcel et Michel Sora, Saint-Exupéry maudit l'avoir qui dégrade l'être[2]. Il fournit un commentaire savoureux à la parole évangélique : « Qui veut sauver sa vie la perdra, et celui qui perdra sa vie à cause de moi et de l'évangile, la sauvera » (Marc, VIII, 35), au paradoxe paulinien : *tanquam nihil habentes et omnia possidentes* (*II Cor.*, VI, 10), et des éléments précieux à une métaphysique du franciscanisme. Il rejoint Jean de la Croix dans ses abîmes vertigineux du Rien qui est la voie vers le Tout : « Car à mes boutiquiers enrichis que gonfle la sécurité, je préfère le nomade qui s'enfuit éternellement et poursuit le vent, car il embellit de jour en jour de servir un Seigneur si vaste » (p. 83). « Ainsi se sont-ils vidés d'avoir cru obtenir et de s'être arrêtés sur la route » (p. 111). Le terme du devenir est l'être, un nouveau mode, une nouvelle qualité d'être : « Je réarme l'homme pour qu'il soit » (p. 30). « Celui que tu me montres, que m'importe donc ce qu'il sait ? Autant le dictionnaire, mais ce qu'il est » (p. 127).

Saint-Exupéry assigne-t-il un arrêt à cette genèse ? Non, ce serait imposer des limites à la perfection, oublier que cette dernière « est une direction qu'il convient de montrer, bien qu'il soit hors du pouvoir de l'homme de l'atteindre[3] » (p. 509). « Te louant, Seigneur, de ce que tu ne me réponds point, car si j'ai trouvé ce que je cherche, Seigneur, j'ai achevé de devenir » (p. 510) ; ce serait entraver, paralyser l'élan de l'homme à qui le Créateur n'a pas autorisé des haltes dans le voyage : « J'ai pitié de celui-là seul qui se réveille dans la grande nuit patriarcale, se croyant abrité sous les étoiles de Dieu et qui sent tout à coup le voyage » (p. 23), métaphysique et mystique

1. A. Gide, *Nourritures terrestres*, p. 75-20.
2. G. Marcel, *Etre et avoir* (Aubier, 1935) ; *Du dialogue intérieur* (Gallimard).
3. Belles pages de saint Grégoire de Nysse dans *la Vita Moysis*, édition du P. Daniélou *(Sources chrétiennes.)*

du voyage, thème encore très actuel[1] ; ce serait oublier surtout que la conscience est par nature, transcendance, dépassement.

2. Dépassement et Ascension

« Est sans justification ce qui n'est pas ascension » (p. 125).

Les analyses métaphysiques de la conscience et les exigences de la vie spirituelle concluent à l'urgence d'un dépassement. La conception de la perfection, si elle veut être réaliste et efficace, doit tenir compte de la structure de l'âme. Dans ce sens, le P. Gardeil publiait : « Structure de l'âme et expérience mystique ». La nature a une puissance obédientelle au surnaturel. Si la nature de la perfection ne change pas, la métaphysique, par contre, réalise des progrès. Et il nous semble que la théorie mystique de la perfection aurait avantage à se construire en fonction de ces analyses du dépassement. Et nous voyons une fois de plus se vérifier la loi énoncée par

1. *Thème dominant* dans la littérature contemporaine : A. Gide, *L'Enfant prodigue ;* Tzara, *La Fuite ;* A. Camus, *Le Malentendu ; L'Étranger*, Ch. Morgan, *Le voyage.*

Comment faut-il interpréter ce besoin qu'a l'homme de voyager ? Que nous révèle-t-il sur sa nature ?

a) *Son inquiétude*, répondent A. Gide, F. Mauriac, G. Green.

A. Gide : « Sors de n'importe où, de ta ville, de ta famille, de ta chambre, de ta pensée » (*Nourritures terrestres*, p. 14).

F. Mauriac : « Le motif du voyage, c'est de ne pouvoir se supporter eux-mêmes ; ils fuient leur propre cœur » (*Journal*, p. 51).

Sénèque : « Le mouvement perpétuel est le fait d'une âme malade. A mon sens, la première marque d'un esprit équilibré, c'est de se fixer et de rester avec soi-même » (2e lettre à Lucilius).

b) *Un besoin de conquête :* G. Marcel : « Je ne crois pas me tromper en disant que mon amour des voyages a toujours été lié au besoin de me rendre le monde intérieur en m'y naturalisant le plus possible ». (*Exist. chrétien*, p. 306).

c) *Les mystiques* ont condamné les voyages. *Imitation J.-C.* : « Imaginatio locorum et mutatio multos fefellit (Lib. I, cap. ix). — S. Jean de la Croix, *Montée du Carmel*, l. III, ch. xli.

d) *Ce thème obsédant* réapparaît dans des romans déprimants : « Le voyage au bout du possible de l'homme » est, pour G. Bataille, dans *L'expérience intérieure*, l'expérience fondamentale.

M. L.-F. Céline, *Voyage au bout de la nuit* ; Pierre Fisson, *Voyage aux horizons* (Julliard).

e) *L'évasion* dans le *Grand Meaulnes*, d'Henri-Alain Fournier.

G. Marcel du parallélisme métaphysico-mystique[1] : « Ce que j'ai aperçu en tout cas, c'est l'identité cachée de la voie qui mène à la sainteté et du chemin qui conduit le métaphysicien à l'affirmation de l'être ; la nécessité surtout pour une philosophie concrète de reconnaître qu'il y a là un seul et même chemin[2] ».

Saint-Exupéry propose trois moyens de dépassement, le dépouillement, le risque et le don. Nous ne reviendrons pas sur la nécessité et l'ampleur de cette désappropriation qui interdit à l'homme de se fixer sur les rivages de l'avoir alors que l'océan de l'être l'attire. Mais ce détachement exige des sacrifices constants : dégoût de la facilité : « Moi, je prends l'homme et je l'enferme et le supplicie par l'étude, sachant bien que ce qui est facile est stérile pour cette raison même » (p. 125). « Je hais la facilité » (p. 112). Saint-Exupéry revalorise l'effort au nom de l'expérience personnelle et de l'histoire des peuples : « Nul n'a connu de mue joyeuse » (p. 99). « Aussi m'est-il apparu que l'homme n'était point digne d'intérêt si, non seulement il n'était point capable de sacrifices, de résistance aux tentations et d'acceptation de la mort, car alors il n'a plus de forme » (p. 113). « Une civilisation repose sur ce qui est exigé des hommes et non sur ce qui leur est fourni » (p. 51). Les pédagogues retiendront cette remarque : les enfants méprisent ceux qui les suivent ; ils répondent à « l'appel des héros». La valeur d'un homme est proportionnelle à la grandeur de l'obstacle qu'il franchit : « Tu la connais ta vocation, à ce qu'elle pèse en toi[3] » (p. 169). Ne faudrait-il pas aller plus loin et, s'inspirant de Maine de Biran et de Bergson, voir dans *l'effort* la nature même de *l'esprit*[4].

Le dépassement est sortie de soi, reconnaissance de l'autre et don de soi. Dans la générosité, la personnalité s'étend et

---

1. *La nécessité* d'un dépassement mystique suppose la *possibilité* métaphysique de ce dépassement.
« Estote ergo perfecti *sicut* et Pater vester cœlestis perfectus est » (MT., V, 48).
« Non quod jam acceperim aut jam perfectus sum » (*Phil.*, III, 12 et *I Joa.*, III, 2).
2. *Etre et avoir*, p. 123.
3. Beau livre de R. LE SENNE, *Obstacle et valeur* (Aubier).
4. Marguerite THIBAUD, *L'effort chez Maine de Biran et Bergson* (Grenoble, Allier, 1939).

prend toute sa mesure : « Cela seul existe que tu offres et risques de perdre » (p. 438). « Ce que tu donnes, en réalité, ne te diminue point mais bien au contraire t'augmente de tes richesses à distribuer » (p. 158). « La vie n'a de sens que si on l'échange peu à peu » (p. 36).

L'homme de Saint-Exupéry, qui s'accomplit dans l'amour et par l'amour, ne ressemble pas au surhomme de Nietzsche qui se dépasse par la volonté de puissance, il est l'homme qu'a pénétré l'Evangile et qui croit à l'efficacité de l'amour : « Dans l'ennemi, je considère l'ami et il le devient » (p. 396). Et Saint-Exupéry se rallierait à cette définition que propose Jean Guitton, de l'homme : « L'être est ce qui doit être échangé[1] ». La volonté de puissance est dépassée par la volonté de la charité : Nietzsche est vaincu par Jésus.

Le dépassement est donc la première loi de notre genèse ; dépassement dans la connaissance, car la recherche n'est jamais terminée et l'homme oscille du doute au mystère : « J'interdis que l'on interroge sachant qu'il n'est jamais de réponse qui désaltère celui qui interroge. Ce qu'il cherche d'abord, c'est l'abîme[2] » (p. 25). A plus forte raison, le dépassement s'impose-t-il dans l'amour. La plupart des êtres succombent à cette tentation grossière, de réduire l'amour à la chair, ou à cette tentation plus subtile de transformer leur amour en idolâtrie : « J'ai besoin de celui-là d'abord qui est fenêtre ouverte sur la mer et non miroir où je m'ennuie » (p. 202).

3. L'au delà de l'amour

> « *L'amour est appel vers l'amour* »
> (p. 450).

Depuis Platon, c'est en termes dynamiques qu'il faut comprendre l'amour et pour saint Augustin, l'amour est un poids qui entraîne l'homme. Nient ce dépassement, ceux qui s'enlisent dans la chair, « confondant l'amour et la possession » (p. 486), et ceux qui érigent l'être aimé au rang de suprême valeur.

---

1. J. Guitton, *Essai sur l'amour humain* (Aubier, 1948, p. 93).
2. Paul Ortégat, S. J., *Intuition et religion :* « A lire certains manuels scolastiques, on sait tout, on rationalise tout, on anthropomorphise tout. Ce dogmatisme a quelque chose de déplaisant et de prétentieux, et on souhaiterait à certains de ces docteurs une petite cure d'agnosticisme » (p. 177). Le paradoxe est manifeste, le conseil est judicieux.

Dans la littérature moderne, que distille une civilisation aphrodisiaque — le terme est de Bergson — retentissent, vibrants, les appels aux expériences charnelles désordonnées et prématurées. Dans l'étreinte des corps, nous disent Lawrence et Miller[1], l'homme atteindrait l'extase, mais d'autres écrivains, qui boivent aux mêmes sources empoisonnées, nous parlent de l'ennui de la chair et souscrivent au jugement implacable consigné dans le « Désert de l'amour », « la chair est triste ». Saint-Exupéry ajoute son témoignage. Avec un souverain dégoût, il rappelle que l'amour ne se réduit pas à la chair : « l'armée qui s'est distribuée le soir dans le quartier réservé de la ville avec sa pauvre solde en poche, laquelle il faut faire durer, marchande et achète l'amour, comme une nourriture. Et de même que la nourriture la fait disponible pour une nouvelle marche dans le désert, l'amour acheté lui fait une chair calme pour la solitude. Mais ils sont toujours changés en boutiquiers et n'en éprouvent point de ferveur » (p. 179). Saint-Exupéry évoque-t-il des souvenirs précis ? on le croirait en parcourant telle ou telle page. On relèvera ces sursauts de l'honneur, ces revanches de la dignité humaine un instant piétinée : « Cette nuit-là, Seigneur, je me suis levé de leur lit avec colère, ayant compris que j'étais bétail dans l'étable. Je ne suis point, Seigneur, serviteur des femmes » (p. 487). Il recherche la cause de cette nausée consécutive à la possession : la réunion des corps qui n'est pas signe de la rencontre des âmes est expérience de séparation. La dissociation du devoir et du plaisir entraîne la dissociation du plaisir et de la joie : « Comparable à ce fou qui va de nuit piochant l'aridité, je n'ai rien trouvé dans la volupté qui fut autre chose que plaisir d'avare et prodigieusement inutile. Je n'y ai trouvé que moi-même. Je n'ai que faire de moi, Seigneur, et l'écho de mon propre plaisir me fatigue » (p. 490). « Dans l'amour vulgaire, tu n'aimes que ce qui te fuit[2] » (p. 162). Aussi Saint-Exupéry exhorte-t-il les jeunes gens à ne pas précipiter les expériences, à ménager les préludes, s'ils ne veulent pas tout perdre. Ceux qui commencent par la chair ont fini : « Tu ne toucheras

1. Georges Villa, *Miller et l'amour* (Correa).
2. J. Guitton, *Essai sur l'amour humain* : « L'amour est pour Sartre, Gide, dans son essence, un phénomène solitaire », p. 43.

ta femme qu'une fois tes noces terminées afin que ton lit soit victoire. Et certes, il en est qui mourront d'amour, faute de se pouvoir joindre ; mais les morts pour l'amour seront aussi condition de l'amour » (p. 434).

Novalis a écrit : « La fin de l'homme est la femme ». Saint-Exupéry combat cette seconde illusion si répandue et si tenace. Si deux êtres s'unissent par le mariage, c'est pour rompre leur solitude personnelle et vivre un amour qui les comble. Cette union devrait se consommer dans une intimité totale entre les époux. Or cette intimité est souvent un mirage ; d'innombrables unions sont superficielles. Après la ferveur des premières effusions, ces êtres déçus découvrent leurs limites respectives. Deux êtres humains ne peuvent se suffire ; finis, l'un et l'autre, consciemment ou inconsciemment, ils aspirent à l'infini et à l'absolu, qu'ils se rejoignent dans un idéal commun qui les dépasse. Voilà le thème qu'en de riches et éblouissantes formules développe Saint-Exupéry : « Ainsi, ne t'enferme point non plus dans la femme. Pour y chercher ce que tu y as déjà trouvé. Tu ne peux que la regarder de temps à autre, comme celui-là qui habite la montagne, descend parfois jusqu'à la mer » (p. 156). L'amour n'est qu'un moment de leur dialectique intérieure ; à deux, ils essaient de mieux saisir l'idéal qui les travaille : « Je les voyais, l'un après l'autre, s'enfermer à chaque fenêtre qui s'éteignait, sachant leur amour. Puis leur ennui. A moins que l'amour ne s'échange contre plus vaste que l'amour » (p. 107). « J'ai besoin de celui-là d'abord qui est fenêtre ouverte sur la mer et non miroir où je m'ennuie » (p. 202). « Il n'est possible d'aimer qu'à travers la femme et non la femme » (p. 162). L'amour — c'est là l'intuition géniale de Saint-Exupéry — est révélation de la valeur d'un au-delà de l'amour : « l'amour est appel vers l'amour » (p. 450). Il est aussi persuadé que les consciences sont impénétrables, qu'elles conservent leur secret. Leurs existences se déploient dans des espaces intérieurs différents : « Je n'irai ni m'humilier, ni l'humilier dans l'amour. Je serai autour d'elle comme l'espace et en elle comme le temps. Je lui dirai : « Ne te hâte pas de me connaître, il n'est rien de moi à saisir. Je suis espace et temps où devenir » (p. 400).

Il ne conteste pas que l'amour soit en lui-même une valeur. Il en analyse avec profondeur et finesse la nature, en dégage quelques caractères, en établit les conditions et surtout exalte la fidélité.

Qu'est-ce que l'amour ? Une connaissance qui fleurit en contemplation, qui transfigure l'être jusqu'à le renouveler. L'amour est promotion de l'autre et collaboration avec lui. L'amour est d'abord connaissance de l'autre, connaissance non pas notionnelle et abstraite, mais réelle et intuitive, connaissance par l'intérieur, par connaturalité, dirait saint Thomas, connaissance de la personne dans ce qu'elle a de plus personnel, dans ce qui fait de cet élu du cœur, « le plus irremplaçable des êtres », dans son charme indéfinissable, approximation de son mystère intime : « Aimer, c'est reconnaître, et c'est connaître le visage lu à travers les choses. L'amour n'est que connaissance des dieux » (p. 295). Cette connaissance se transforme en contemplation, car tout amour est extatique : « L'amour qui s'étale est amour vulgaire qui aime, contemple et communique dans le silence avec son Dieu » (p. 456). « L'amour est avant tout audience dans le silence. Aimer c'est contempler » (p. 485). Connaissance privilégiée, exceptionnelle de l'autre, l'amour est connaissance de ravissement et promotion de l'autre[1]. « Pour fonder l'amour vers moi, je fais naître quelqu'un en *toi* qui est pour *moi* » (p. 330). Saint-Exupéry recourt à des formules personnalistes avec ce cliquetis des pronoms personnels : le *je* rencontre le *tu* et ils constituent un *nous*[2]. Cette promotion devient effective par une collaboration active, dans laquelle les deux êtres se construisent dans l'amour : « M'aimer, c'est collaborer avec moi » (p. 166). L'amour a pour vertu de transformer toutes les perspectives, d'ouvrir de nouveaux horizons, d'introduire dans un monde édénique. La naissance à l'amour est une renaissance : « Ne crois pas, quand tu te saisis de la bien aimée au soir de tes noces, qu'il soit pour toi simple conquête d'un corps, duquel tu eusses pu hériter dans le quartier réservé de la ville où sont des filles semblables en apparence, mais changement du sens et de la couleur de toutes choses » (p. 269).

Merveilleux, l'amour l'apparaît non seulement dans sa nature mais dans ses caractères : indicible, gratuit, inépuisable. Aussi les poètes et les philosophes l'ont-ils divinisé ou lui ont-ils cherché une origine divine ! L'amour ne se définit pas, ne se

1. M. Nédoncelle, *Vers une philosophie de l'amour* (Aubier, 1946). Chap. 1er : « L'essence de l'amour : une volonté de promotion », p. 11.
2. M. Buber, *Je et tu* (Aubier).

décompose pas en concepts : « L'amour, on ne le pense pas, il est » (p. 342). Il est absolument gratuit : « Je ne te dirai pas les raisons que tu as de m'aimer ; car tu n'en as point. La raison d'aimer, c'est l'amour » (p. 330). Gratuit dans son origine, il l'est dans ses manifestations : « Commence l'amour là seulement où il n'est plus de don à attendre » (p. 104). De sa nature, il est inépuisable : « L'amour véritable ne se dépense point. Plus tu donnes, plus il te reste. Et si tu vas puiser à la fontaine véritable, plus tu puises, plus elle est généreuse » (p. 303).

Les écrivains spirituels, en retraçant l'itinéraire spirituel, ont marqué les étapes que l'âme doit franchir, insistent sur les purifications actives et passives auxquelles les sens et l'esprit dans leur structure sont soumis avant de connaître les joies de l'union transformante. L'amour humain a lui aussi ses épreuves, ses aridités, ses tunnels, ses nuits : « L'amour même le plus ivre est fait de traversées de tant de déserts intérieurs » (p. 267). « L'apprentissage de l'amour, tu ne le fais que dans les vacances de l'amour » (p. 155). L'amour implique le sacrifice, par une logique rigoureuse : aimer, c'est se donner, se donner, c'est se sacrifier, donc aimer, c'est se sacrifier. Aussi Saint-Exupéry lance-t-il cet aphorisme : « Tu refuses de mourir, donc d'aimer » (p. 236).

La réflexion sur les exigences de l'amour et un regard rapide sur ses réalisations nous inclinent au scepticisme. Une menace très lourde pèse sur tous les foyers. « Qui est sûr d'être aimé ? » s'est écrié F. Mauriac. « Toute demeure est menacée », remarque Saint-Exupéry (p. 42). L'amour participe à toute la fragilité de l'être qui le vit, être qui métaphysiquement se définit par ses contingences et ses limites : « L'homme s'accoude à la fenêtre sous les étoiles, de nouveau responsable de ceux qui dorment, du pain à venir, du sommeil de l'épouse qui est là, à côté, tellement fragile et délicate et passagère » (p. 342). L'amour est soumis à des crises parce que l'égoïsme s'introduit dans un temple où la seule fonction est l'offrande, s'infiltre dans une construction pour la désagréger. Au choc des désillusions, la tentation s'insinue de se livrer à de nouvelles expériences : illusion : « Tu rejetteras la femme quand c'est toi qu'il fallait d'abord rejeter » (p. 125). « Il ne s'agit pas de bâtir une termitière. Tu renies une maison, tu renies toutes les maisons.

Si tu renies une femme, tu renies l'amour. Tu quitteras cette femme, mais tu ne trouveras point l'amour » (p. 440). Et Saint-Exupéry de lancer des appels à la fidélité, condition du bonheur, du dépassement, de l'amour : « Je dis fidélité, le lien aux êtres » (p. 236). « Ceux-là seuls ont reçu quelque récompense des gazelles qu'ils ont lentement apprivoisées » (p. 431). « Il n'est d'amour que là où le choix est irrévocable, car il importe d'être limité pour devenir » (p. 446).

Ce dépassement suppose donc un enracinement. Et c'est la deuxième loi qui doit présider à la genèse intérieure de l'être : « Est sans signification ce qui n'est pas ascension » (p. 125). L'ascension est conditionnée par un enracinement : « Il n'est point d'ascension sans pesanteur » (p. 449).

4. Enracinement et intériorisation

« Il n'est point d'ascension sans pesanteur » (p. 449).

J'ai entendu comparer Saint-Exupéry à Nietzsche, on ne peut nier toute affinité. A y regarder de plus près, les ressemblances sont plus formelles que doctrinales. Le dépassement, intuition centrale de leur humanisme, a, chez les deux écrivains, un contexte et une signification contradictoires.

dépassement nietzschéen	*dépassement saint-exupérien*
dépassement par la puissance,	dépassement par l'amour,
dépassement par arrachement,	dépassement par enracinement,
négation des valeurs morales,	fidélité à ces valeurs,
dépassement de l'homme,	dépassement de l'homme,
par lui-même.	en Dieu et par Dieu.

L'homme de Saint-Exupéry se dépasse en s'intériorisant. Il s'intériorise en se situant dans le monde, en se reliant aux êtres, en coïncidant avec lui-même.

L'homme s'enracine en recherchant le sens des choses. J.-P. Sartre se considère comme un étranger dans le monde. Saint-Exupéry au contraire, dans un climat bonaventurien, claudélien et très thomiste, croit à la communion universelle des êtres dans l'être et au caractère sacramentel de la création. Tout a une signification, il suffit de la découvrir. Frappé du

nombre incalculable de passages où revient ce terme de « Sens », je ne pense pas que Saint-Exupéry aurait rejeté cette définition : l'être est signification. Qu'on lise plutôt : « Je ne sais point ce que signifie élever l'homme, s'il ne s'agit point de l'enseigner à lire des visages au travers des choses » (p. 452). « Je vis non des choses mais du sens des choses » (p. 490), « seul compte pour l'homme le sens des choses » (p. 58). Il importe à l'homme de déchiffrer le monde, de s'inscrire dans l'univers pour jouer une note dans la symphonie générale, de s'insérer dans la communauté : on ne s'accomplit que par les autres et pour les autres. En tant qu'individu, l'homme est un élément de la société et il lui apporte sa contribution à son édification et à sa régénération : « La pierre n'a point d'espoir d'être autre chose que pierre, mais de collaborer elle s'assemble et devient temple » (p. 228) — « qu'est-ce que la pierre sans le temple ? la partie sans le tout ? » (p. 427). En tant que personne, l'homme se comprend, s'approfondit et s'achève dans ses contacts humains : « Seuls sont frères les hommes qui collaborent » (p. 52). « Ton sens est fait du sens des autres » (p. 374). Saint-Exupéry a rêvé d'une chaude et universelle amitié humaine qui embellirait les rapports des êtres et qui transformerait notre monde, de cette amitié « qui est d'abord trêve et grande circulation de l'esprit au-dessus des détails vulgaires » (p. 171). Je dis amitié (et j'exclus, parce qu'insuffisante, cette superficielle camaraderie) l'amitié qui est « rencontre de l'homme dans l'homme ». « Il n'est d'accueil vrai que dans les racines » (p. 408).

Mais on ne peut travailler efficacement à l'unité des hommes que si l'on a réalisé l'unité en soi. On ne construit le monde que si l'on s'est construit soi-même. L'homme acquerra cette solidité intérieure ; il bâtira sa citadelle : « Je te contrains de bâtir en toi une maison » (p. 436). Et cette construction sera solide. Par une interférence d'images, Saint-Exupéry emploie le symbole des racines : « Le temps te construira des racines » (p. 378). Et aussi, l'homme résistera aux complicités du dedans et aux attaques du dehors : « Le rempart véritable est en toi » (p. 376).

Devant la faiblesse des hommes, leur instabilité constitutionnelle, leurs déconcertantes variations, Saint-Exupéry a fixé longuement l'idéal de permanence, d'équilibre et de fidélité : « L'instinct essentiel est celui de la permanence » (p. 441). « Obtenir de toi cette permanence intérieure qui est d'une âme

bien bâtie » (p. 273). « Je te désire permanent et bien fondé. Je te désire fidèle, car fidèle d'abord, c'est de l'être à soi-même » (p. 406). J'aimerais donner le contexte philosophique et surtout biblique de cette morale, de cette mystique de la permanence. Le contexte philosophique me serait fourni par la conception thomiste de la vertu, habitus, c'est-à-dire disposition stable, enracinée dans la structure de l'âme, conception héritée d'Aristote mais enrichie par le christianisme et qui assure à la morale de la *Somme Théologique* cette double qualité de solidité et de séduction. Mais ces principes — et même ces images de Saint-Exupéry — n'ont-ils pas surtout une résonance évangélique ? Je fais allusion à ce texte au rythme si oriental (Mt., vii, 24-27) et qu'il m'est agréable de transcrire entièrement : « Tout homme qui entend ces paroles que je viens de dire, et les met en pratique, sera comparé à un homme sage qui a bâti sa maison sur la pierre. La pluie est tombée, les torrents sont venus, les vents ont soufflé et se sont déchaînés contre cette maison et elle n'a pas été renversée, car elle était fondée sur la pierre. Mais quiconque entend ces paraboles que je dis, et ne les met pas en pratique, sera semblable à un insensé qui a bâti sa maison sur le sable. La pluie est tombée, les torrents sont venus, les vents ont soufflé et ont battu cette maison, et elle a été renversée, et grande a été sa ruine ».

III. — LA CLEF DE VOUTE DE LA BASILIQUE

« Moi qui suis serviteur de Dieu, j'ai le goût de l'éternité » (p. 25).

Construire l'homme, telle fut la vocation de Saint-Exupéry. Il nous a transmis son idéal d'humanisme en des fresques grandioses, en des tableaux bibliques, en des images éclatantes : la maison nous dit l'intimité, la citadelle, la solidité, la basilique introduit l'idée religieuse : « Si le Seigneur n'édifie pas la maison, c'est en vain que travaillent ceux qui veulent la construire ». Pas d'humanisme vrai sans Dieu, dernière leçon de Saint-Exupéry.

1. L'expérience liminaire : l'absence de Dieu

« *Je me sentais sans clef de voûte* » (p. 220).

L'heure n'est pas venue et les documents manquent pour écrire la vie intérieure de Saint-Exupéry. Il nous est seulement permis de deviner son âme à travers son œuvre. L'expérience mystique authentique consiste dans le sentiment de la présence de Dieu. Dans le régime de la foi pure, l'âme a des expériences religieuses : le juste vit de la foi, foi assez vigoureuse pour rendre réel le monde surnaturel. La négation radicale de Dieu entraîne une expérience d'absence. Saint-Exupéry a été effrayé par ce vide incommensurable que creuse, dans notre monde, le départ de Dieu. Les êtres, les événements dépourvus de signification, les problèmes sans solutions, l'homme seul devant un ciel vide : « Apparais-moi, Seigneur, car tout est dur, lorsqu'on perd le goût de Dieu » (p. 202). « Je me sentais sans clef de voûte » (p. 220). « Je connus l'ennui qui est d'abord d'être privé de Dieu » (p. 221). « Les êtres sont vides s'ils ne sont pas fenêtres ou lucarnes sur Dieu ». « La marche vers Dieu, seule peut satisfaire » (p. 414).

2. A la recherche de Dieu

« *Eternels nomades de la marche vers Dieu* » (p. 397).

La patrie de l'homme n'est pas le temps mais l'éternité. Nous ne pouvons éliminer ni le concept ni la réalité ni le besoin d'éternité. Nos écrivains qui ont renoncé à l'éternité surnaturelle divinisent le temps et éternisent l'instant, ils créent l'éternité de la jouissance. L'homme, dit Saint-Exupéry, est un éternel nomade à la recherche de Dieu. Il demande Dieu à la nature, au silence, à la prière.

La *nature* est pleine de signes : « De signes en signes, tu atteindras Dieu » (p. 414). « Je sais bien qu'il ne s'agissait pas de te parler d'abord des fontaines mais de Dieu. Si je désire t'enseigner Dieu, je t'enverrais d'abord gravir des montagnes, afin que crête d'étoile ait pour toi sa pleine tentation. Je t'enverrai mourir de soif dans les déserts afin que fontaines

te puissent enchanter. Puis je t'enverrai six mois rompre des pierres afin que le soleil de midi t'anéantisse, après quoi je te dirai : « Celui-là qu'a vidé le soleil du midi, c'est dans le secret de la nuit venue, qu'ayant gravi la crête d'étoiles, il s'abreuve au silence des divines fontaines. Et tu croiras en Dieu. Et tu pourras me le nier puisque simplement il sera comme est la mélancolie dans le visage si je l'ai sculptée » (p. 219). Les montagnes et les déserts sont les lieux qui révèlent Dieu et où Dieu se révèle : L'Horeb et le Sinaï ; le Carmel et Sion ; le mont Thabor et le mont des Oliviers ; le mont Cassin et la Chartreuse ; l'Alverne et la Salette ; les déserts d'Elie et de Jean-Baptiste, de Jésus, de Psichari et du Père de Foucauld. « Dans la solitude, l'homme est allaité par les dieux » (p. 99).

Après la nature, c'est dans le *silence* que Saint-Exupéry cherche Dieu. Le silence n'est-il pas « l'espace de l'esprit » (p.100), « le signe de la qualité » (p. 120) ? Saint-Exupéry a entonné un hymne au silence, comme F. d'Assise au soleil et Péguy à la nuit : « J'écrirai un hymne au silence... ». Ayant évoqué le silence des femmes qui aiment et qui attendent, le silence des hommes qui pensent et réfléchissent, il continue, dans un style de méditation pascalienne : « Silence du cœur. Silence des sens. Silence des mots intérieurs, car il est de toi que tu retrouves Dieu qui est silence dans l'éternel » (pp. 133-134). Ce silence n'est pas celui de l'absence mais du mystère, « silence qui n'est point de l'homme mais de Dieu » (p. 120).

Cette intensité de silence où l'on rencontre Dieu, se confond avec la *prière* : « L'amour d'abord est exercice de la prière et la prière, exercice du silence » (p. 24). Que l'homme n'attende pas des manifestations spectaculaires de Dieu, des interventions extraordinaires : « Seigneur, je ne réclame rien non plus qui soit à voir ou à entendre. Vos miracles ne sont point pour les sens mais il vous suffit pour me guérir de m'éclairer l'esprit sur ma demeure » (p. 305). Un théologien ne méprisera pas cette page : « J'ai souvent réfléchi sur ces apparitions, lesquelles sont seules auxquelles tu puisses prétendre, mais plus belles que celles que tu as coutume, dans le désespoir des nuits chaudes, de solliciter. Mais alors que tu as coutume, quand tu doutes de Dieu, de souhaiter que Dieu se montre à la façon d'un promeneur qui te rendrait visite, et qui rencontrerais-tu alors

sinon ton égal et semblable à toi ne te conduisant nulle part et t'enfermant ainsi dans sa solitude. Alors que tu souhaites non l'expression de la majesté divine mais spectacle et fête foraine dont tu ne recevrais qu'un plaisir vulgaire de fête foraine et ta déception toute hérissée contre Dieu. Et comment ferais-tu une preuve de tant de vulgarité ? Alors que tu souhaites que quelque chose descende vers toi, te visiter, à ton étage tel que tu es, s'humiliant ainsi à toi et sans raison et tu ne seras jamais exaucé, comme il en fut de mon enquête vers Dieu, s'ouvrent bien au contraire les empires spirituels et t'éblouissent les apparitions qui sont non pour les yeux ni pour l'intelligence mais pour le cœur et pour l'esprit si tu fais effort d'ascension et accèdes à cet étage où ne sont plus les choses mais les nœuds divins qui les nouent » (p. 271). De longues notes théologiques souligneraient la richesse dogmatique de cette page. Qu'on ne se scandalise pas de sa résonance anti-miraculiste parfaitement orthodoxe. Saint-Exupéry a un sens aigu de la transcendance de Dieu. Si l'on excepte la manifestation de Dieu dans l'Incarnation « celui qui m'a vu, a vu aussi le Père » (JEAN, XIV, 9), Jean n'a-t-il pas affirmé explicitement dans le prologue de son Evangile : « Dieu, personne ne le vit jamais : le Fils unique, qui est dans le sein du Père, c'est Lui qui l'a fait connaître » (JEAN, I, 18). Et saint Paul renchérissait : « ...jusqu'à la manifestation de Notre-Seigneur Jésus-Christ, que fera paraître en son temps le bienheureux et seul Souverain, le Roi des rois et le Seigneur des seigneurs, qui seul possède l'immortalité, qui habite une lumière inaccessible, que nul homme n'a vu ni ne peut voir » (*I Tim.*, VI, 15-16). Une étude comparative du texte de *Citadelle* et de nombreux chapitres de la Montée du Carmel assureraient une similitude de points de vue et des affinités de mentalités. Saint-Exupéry et le docteur du Carmel combattent la course à l'expérience religieuse...

Dieu se révèle à l'esprit, au cœur. Le nomade, dans son désert, le pauvre dans sa misère, ne sont pas abandonnés à une irrémédiable solitude. « Vigilance de Dieu sur notre fièvre. Manteau de Dieu sur l'agitation des hommes » (p. 133).

3. Le nœud des êtres

« Il n'est point de passerelle de toi en l'autre sans le chemin de Dieu » (p. 202).

Sur la terre des hommes, Dieu est là pour donner aux problèmes une réponse et aux êtres une signification : « Ainsi, de mort des questions en mort des questions, je m'achemine doucement vers Dieu en qui nulle question n'est posée » (p. 498). « Les objets ont reçu de Dieu un sens, une couleur et un mouvement » (p. 351). « Dieu est le nœud divin qui noue les choses » (p. 301). Dans un monde où Dieu le Père est supprimé, pour reprendre l'expression blasphématoire de J.-P. Sartre, les autres sont un enfer. Et c'est logique, car les êtres ne se reconnaissent, ne s'aiment, ne se réunissent, ne se pénètrent qu'en Dieu : « Amour et amitié ne se nouent véritablement qu'en Toi seul, et il est de ta décision de ne me permettre d'y accéder qu'à travers ton silence » (p. 529). La prière a une fonction particulièrement unifiante : « Ceux-là seuls me sont compagnons véritables qui se prosternent avec moi dans la prière » (p. 22). L'amour de Dieu — et c'est encore l'expérience qui le confirme — agrandit le cœur de l'homme et lui ouvre des capacités quasi infinies : « Celui-là qui aime tous les hommes à travers Dieu, aime infiniment plus chacun des hommes que celui qui n'en aime qu'un seul et étend simplement à son complice le champ misérable de sa personne » (p. 150). L'amour de Dieu ne supprime aucun autre attachement légitime et confère à chacun intimité et fidélité : « Rien ne s'oppose. L'amour de Dieu vous augmente l'amour de l'empire. L'amour de l'empire celui du domaine. Celui du domaine l'amour de l'épouse » (p. 319).

4. L'expérience terminale : Silence de Dieu et nuit de l'histoire

« La marque de la divinité, c'est le silence » (p. 228).
« La nuit de la patience de Dieu » (p. 382).

Dieu remplit donc dans le monde des choses et des personnes une fonction nécessaire. L'humanisme de Saint-Exupéry s'achève en Dieu : « Tu meurs si meurent tes dieux, car tu en vis » (p. 450). Quel est le Dieu de Saint-Exupéry ? Le Dieu

du désert, de la montagne, du silence, le Dieu transcendant, lointain et distant, l'Autre, le Dieu qui ne répond pas à la prière, d'une façon sensible, s'entend : « la prière est fertile autant que Dieu ne répond pas » (p. 156), le Dieu qui laisse se dérouler l'histoire, sans intervenir par des gestes sensationnels à tel point qu'on oubliera son existence ; Dieu dont les uns admirent la patience et les autres accuseront l'indifférence, Dieu qui utilise les créatures pour sa gloire et les dévore : « Nous sommes ensemble passage pour Dieu qui emprunte un instant notre génération et l'use » (p. 401), Dieu qui délivre les hommes : « J'aime l'homme délivré par sa religion et vivifié par les dieux que je fonde en lui » (p. 98). Je repose la question : quel est le Dieu de Saint-Exupéry ? Pouvons-nous dans cette présentation, reconnaître et adorer le vrai Dieu, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, le Dieu de Jésus ? Ne serait-ce pas plutôt le Dieu du paganisme, le Moteur immobile d'Aristote ou l'Un de Plotin, ou l'Axiome éternel de Taine ? ou le Dieu de l'Ancien Testament, des patriarches et des prophètes ? — Au moment de sa mort, Saint-Exupéry, s'il avait ressenti le « tourment de Dieu », s'il marchait « à la trace de Dieu », n'était pas encore entré dans l'intimité des Trois Personnes. Si décevante et si inchoative que soit cette expérience religieuse, si fragmentaire que soit cette vision de Dieu, nous avons encore quelques leçons à recueillir pour notre vie spirituelle, leçons austères, je l'avoue, mais qui concorderont étrangement avec les avertissements des grands mystiques : la recherche inlassable de Dieu est le but de notre existence. Nous ne trouverons qu'en Lui le repos du cœur, la paix de l'âme. Enfin Saint-Exupéry nous invite, en nous détournant des voies de la connaissance expérimentale, à entrer et à demeurer dans la nuit de la foi et le nuage de l'inconnaissance.

IV. — LA VALEUR EXCEPTIONNELLE DU MESSAGE

> *« Je veux sauver l'homme dans sa saveur »* (p. 405).

Les analyses qui précèdent auront suffisamment justifié le terme de message que nous avons employé. Il nous reste, dans une synthèse finale, à en signaler la qualité et l'universalité.

« Je hais mon époque de toutes mes forces. L'homme y meurt de soif ». Déclaration qui éclaire son projet et qui situe son message. Que nous proclame-t-il ? Aux êtres superficiels qui vivent dans les mirages de l'apparence, la profondeur du silence et l'intériorité de l'esprit — aux débauchés et aux pervertis, qui recherchent la présence éternelle de la sensation, l'ennui de la chair, l'au-delà de la possession, l'ivresse du sacrifice et de la difficulté — aux instables que dévore « une fièvre vagabonde », la douceur, la sécurité et la solidité des maisons — aux bourgeois et aux repus que n'habite plus l'inquiétude et qui se sont installés dans leur confort insolent, les dangers de l'avoir, la mystique du voyage et l'appel du désert — aux indépendants et aux émancipés, la source de la réelle délivrance et la condition de la liberté dans les chaînes des contraintes imposées — aux absurdistes, pour lesquels l'homme, le monde, l'histoire sont un rébus, les richesses et les fondements d'une philosophie de la signification — aux disciples de Sartre qui vivent sur les rivages désolés du néant, l'instinct de la permanence et les espaces infinis de l'être intérieur — à ceux qui désespèrent, la possibilité et l'existence du salut — à ceux qui ont exalté la fièvre, le morbide, le désordre, la valeur de la santé et la beauté de l'ordre — aux athées enfin, qu'ils professent un athéïsme militant qui poursuit Dieu de sa haine, un athéisme laïciste qui l'élimine par le silence du mépris et l'oubli de l'insolence, un athéisme constructif, le plus dangereux, qui le rend inutile en le remplaçant, à tous les athées, le sens et la nécessité de Dieu et les conséquences tragiques de sa négation :

« Tu meurs si meurent tes dieux ! »

Après E. Psichari et l'Ermite du Sahara, Saint-Exupéry est de ceux qui ont vécu dans le désert, qui l'ont écouté, à qui il a parlé. S'il est allé moins loin que l'aspirant dominicain et que la victime des Touaregs, dans la voie de la perfection, il s'était mis en route[1]. Dieu l'a pris en plein vol. S'il a été « pilote de guerre », s'il a aimé la Terre des hommes, il nous

1. Dans une lettre de Saint-Exupéry à un général nous lisons ces lignes : « Si j'avais la foi, il est bien certain que je ne supporterais plus que Solesmes ».

laisse son testament philosophique et spirituel dans *Citadelle.* L'homme pourra y chercher et y trouvera, avec sa définition et sa structure, ses dimensions et ses possibilités, les conditions de sa grandeur.

Nous achèverons cette étude par cette prière d'Antoine de Saint-Exupéry :

« Seigneur, ce n'est pas la peine de vous fatiguer beaucoup pour moi. Faites-moi simplement comme je suis. J'ai l'air vaniteux dans les petites choses, mais dans les grandes choses, je suis humble. J'ai l'air égoïste dans les petites choses, mais dans les grandes choses, je suis capable de tout donner même ma vie. J'ai l'air impur dans les petites choses, souvent, mais je ne suis heureux que dans la pureté ».

Avent, 1948.

Abbé Pierre Blanchard,
Chargé de cours à l'Institut Catholique de Lyon.

LE PROTÉVANGILE

Sommaire. — I. — Contexte et texte du Protévangile.
II. — Le Protévangile dans la bulle *Ineffabilis Deus.*
III. — Le Protévangile chez les commentateurs.

Au sujet du Protévangile (Gen., iii, 15), il existe une énorme littérature, et après toutes les vues qui ont été proposées en sens divers, on ne peut guère se flatter d'en offrir d'inédite[1]. Aussi ces pages n'ont elles pas cette prétention. Mais peut-être aideront-elles le lecteur à voir un peu plus clair dans un problème complexe et à s'orienter dans le dédale des opinions divergentes. C'est du moins ce qu'elles vont essayer en fournissant quelques indications sur le contexte et le texte du Protévangile, sur la nature de l'interprétation qu'en donne la bulle *Ineffabilis Deus* et enfin sur la portée que lui reconnaissent les commentateurs[2].

I. — CONTEXTE ET TEXTE DU PROTÉVANGILE

Le sens d'un texte étant conditionné par le contexte, il importe de nous rappeler brièvement l'ensemble dont le Protévangile fait partie.

---

1. En dehors des commentaires sur la Genèse, notamment Paul Heinisch, *Das Buch der Genesis*, Bonn, 1930, signalons les colonnes consacrées au Protévangile dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*, articles : *Genèse*, par E. Mangenot, col. 1208-1212 ; *Immaculée Conception*, par X. Le Bachelet, S. J., col. 849-861 ; *Messianisme*, par L. Dennefeld, col. 1409-1411 ; et dans le *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, article *Immaculée Conception*, par P. Bonnetain, col. 233-254. On y trouvera une ample bibliographie. Nous avons consulté aussi M. van den Oudenrijn, O. P., *De Zonde in den tuin (Le Péché au Paradis)*, Roermond, 1939 ; C. Dillenscheider, C. SS. R., *Marie au service de notre Rédemption*, Haguenau, 1947, p. 299-310 ; les trop brèves notes de M. Jugie, A. A., dans la *Doctrine de l'Immaculée Conception et l'Ecriture Sainte* (*L'Année Théologique*, 1947, p. 414-424) surtout p. 413-415 ; W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, Leipzig, 1933-1939, spécialement Band II (1935), p. 110, et Band III (1939), p. 94-98 ; à côté d'affirmations discutables, on trouvera dans cet ouvrage quelques aperçus fort suggestifs.

2. La publication de la IIIe partie est reportée au prochain fascicule.

Séduite par le serpent, la première femme, en mangeant du fruit défendu, vient de transgresser l'ordre divin et d'entraîner Adam dans sa désobéissance. Les suites funestes de la faute ne se font pas attendre. Le bonheur dont ils jouissaient jusqu'alors s'évanouit, et la candeur d'une parfaite innocence fait place à la révolte de la chair. Le jardin délicieux où leur vie s'écoulait dans la sainte familiarité avec Dieu, semble se transformer soudain en un lieu d'angoisse. Ils redoutent maintenant ce qui en faisait le charme : Iahvé, venant s'y promener et s'entretenir avec eux. Quand ils entendent le bruit de ses pas, ils se cachent parmi les arbres du paradis. Effrayante ignorance : eux qui tout à l'heure croyaient pouvoir se hausser jusqu'à la science divine, ils ignorent qu'on ne saurait se cacher de Dieu ! Bientôt ils se trouvent avec le tentateur devant lui, répondant aux questions qu'il leur pose. Comme il était à prévoir, l'homme rend la femme responsable de son péché, et elle rejette la faute sur le serpent. Celui-ci n'est pas interrogé : il n'y avait pas lieu de lui fournir l'occasion d'une excuse, sa malice n'en ayant pas. Immédiatement Iahvé prononce la sentence. Il le fait en ordre inverse de l'interrogatoire, commençant par le serpent et finissant par l'homme, donc dans l'ordre même de la faute.

Chacun des trois coupables est frappé d'une double peine en harmonie voulue, semble-t-il, avec sa nature et avec la qualité de la faute commise. Le serpent était le plus rusé de tous les animaux des champs, et il avait contracté une alliance impie avec la femme. Désormais il sera maudit et abhorré parmi ces mêmes animaux et soumis à l'inimitié de la femme. La femme avait été tirée de l'homme pour être épouse et mère, et, en le séduisant, avait un moment dominé sur lui. Elle trouvera son châtiment dans son rapport avec l'homme : d'une part, les douleurs de la grossesse et de l'enfantement, d'autre part, la sujétion à l'arbitraire de son mari, sujétion d'autant plus pénible et inévitable qu'elle naît de la tendance même qui la porte vers l'homme. Enfin l'homme avait été formé de la poussière du sol, et il avait consenti à goûter le fruit défendu. Désormais il devra, au prix de durs travaux, arracher

des fruits à un sol maudit et ingrat, et, en fin de compte, retournera à cette poussière dont il était sorti[1].

La mort, est-il besoin de le dire, atteindra aussi la femme. Tirée de la substance même de l'homme, elle partagera sa destinée. Si cela n'est pas dit explicitement, cela tient au dessin littéraire de la sentence tel que nous venons de le décrire.

Notons encore, concernant la forme de la sentence divine, que nous trouvons ici le rythme, le parallélisme et les autres procédés qui caractérisent la poésie hébraïque. Ceci évidemment pour ajouter à la solennité de l'oracle, pour en marquer l'importance et pour en imprimer profondément les traits dans la mémoire des hommes.

*
* *

Pour ce qui regarde spécialement le texte de l'arrêt prononcé contre le serpent, et du Protévangile qui en fait partie, il n'est pas douteux que la leçon *ipsa* de la Vulgate latine : *ipsa conteret caput tuum* soit critiquement fautive. Il aurait fallu *ipsum*, se rapportant à *semen*, le sujet de la phrase n'étant pas la femme, mais sa descendance. Sur l'origine de la leçon *ipsa* nous sommes réduits à des conjectures. Plusieurs supposent qu'elle est due à une certaine interprétation du texte ; on aurait vu dans la femme la Mère du Sauveur ou l'Église, et l'on aurait été amené par là à accentuer le rôle de la femme et à lire *ipsa*. Ceci toutefois n'est nullement obvie. Du moment qu'une femme se trouve mentionnée dans le texte et quelle que soit cette femme, *ipsa* peut la désigner. Il n'est pas nécessaire que ce soit telle femme spéciale : l'Église ou Marie.

Plus engageante est l'hypothèse que voici. Les Septante, au lieu du pronon neutre que demanderait le substantif visé *σπέρμα*, ont mis le masculin *αὐτός*. Cette combinaison se retrouve exactement dans les textes de l'ancienne latine : *ipse* (au lieu de *ipsum*) désignant *semen*. Peut-être la Vulgate lisait-elle de même : ce n'est pas, on le sait, le seul cas où la version

1. Eichrodt, *op. cit.*, III, p. 96, note 1, a raison d'admirer l'art souverain avec lequel notre auteur sacré prépare de loin et formule sa profonde doctrine religieuse. Sans doute, il a tort de le méconnaître, un écrivain de pareille envergure pouvait faire mieux que de remanier les éléments d'un prétendu mythe étiologique.

antérieure aurait déteint sur le travail de S. Jérôme. « Un copiste ne comprenant pas la relation de *ipse* avec *semen* aura mis *ipsa*[1] ». Pareille méprise serait d'autant plus explicable que, d'après le mouvement régulier de la phrase, la victoire sur le serpent semblait devoir être attribuée à la femme, et à sa descendance la victoire sur la postérité du serpent. Que la leçon *ipsa* soit primitive dans la Vulgate ; autrement dit, qu'elle provienne de S. Jérôme, cela est incertain. Mais elle était connue déjà de son temps, notamment du poète Prudence[2] ; elle a donc pu s'introduire bien vite dans sa version.

Toujours est-il que, sur ce point, notre Vulgate actuelle ne rend pas bien l'original. Par le témoignage concordant du texte hébreu et de toutes les anciennes versions, nous sommes sûrs que c'est la postérité de la femme qui se trouve engagée dans la lutte avec le serpent. En hébreu, tant le pronom personnel répondant à *ipsa* que le pronom possessif répondant à *eius*, sont au masculin et désignent la descendance de la femme, le *zèra'*, qui est un masculin[3].

Ce mot *zèra'*, signifie proprement *semence*, et par métonymie *le produit de la semence*, c'est-à-dire dans l'ordre animal ou humain, *descendance*, *postérité* ou *rejeton*. Ceci explique le phénomène, au premier abord assez surprenant, que l'Ecriture puisse parler du *zèra'* de la femme *(semen mulieris)*, par exemple *Gen.* xxiv, 60 ; *I Sam.*, i, 11 ; cf. *Ruth*, iv, 12. Par ailleurs, nous venons de l'indiquer, le mot peut avoir un sens collectif : *Postérité*, *descendance*, ou un sens individuel : *rejeton*, *enfant*. Il a ce sens individuel dans *Gen.*, iv, 25 ; *I Sam.* vii, 12 ; *I Par.*, xvii, 11. Habituellement, quand le mot a le sens collectif, les verbes et pronoms qui en dépendent se mettent au pluriel. Dans le Protévangile, il sont au singulier. Ceci toutefois n'est pas entièrement décisif en faveur du sens individuel ; car, à la règle énoncée, il y a quelques exceptions : dans *Gen.*, xiii,

---

1. *La Sainte Bible, Traduction d'après les textes originaux*, par A. Crampon, Paris, 1939, *in loc.*, p. 4.

2. Cf. Le Bachelet, *art. cit.*, col. 850 et 881. Prudence l'applique à Marie.

3. Les mots qui traduisent ce terme en français : *postérité*, *descendance*, *race* étant féminins, on adopte de plus en plus la traduction *lignage* qui est un masculin. Le P. Lagrange semble avoir été le premier à proposer ce moyen de se rapprocher du texte hébreu.

16 ; xvi, 10 ; xxiv, 60, nous avons le singulier, malgré le sens collectif du mot *zèra'*.

Aux verbes *conteret* et *insidiaberis* de la Vulgate répondent en hébreu des formes qui semblent provenir d'un même verbe : *šuf*. Il est difficile de trouver pour ce verbe un sens qui convienne également aux endroits, bien rares cependant, où il apparaît. Cette difficulté se fait sentir même ici. Si nous exceptons la Vulgate, les anciennes versions ont cherché à le rendre les deux fois par le même mot, soit : *briser*, *écraser* ; soit : *épier*, *observer*. La *première traduction* peut faire appel à la signification de la racine verbale en assyrien et en syriaque, à l'usage du mot dans Job, ix, 17 ; et Ps. 139 (138), 11 ; à la version des Septante et à celle de la Vulgate, aux endroits cités ; enfin à l'interprétation que S. Paul donne du verbe, *Ro.* xvi, 20., où il fait allusion au Protévangile.

Incontestablement le sens *écraser*, *briser* irait à merveille dans notre premier hémistiche :

Il *t'écrasera* la tête.

Car quand un serpent attaque au talon, il n'est pas de défense plus naturelle et plus efficace que de lui briser la tête en la foulant aux pieds. Mais dans le Psaume 139, ce sens n'est pas très vraisemblable[1]. Et dans notre second hémistiche il ne l'est pas davantage. On ne peut guère dire d'un serpent qu'il brise le talon de son antagoniste ; surtout si primitivement, comme nous venons de l'insinuer et comme il semble également résulter de l'assyrien et du syriaque, le terme signifie *écraser en foulant aux pieds* (cf. *Ro.* xvi, 20). Les traductions courantes : *tu le blesseras* ou *tu le meurtriras au talon* peuvent masquer la difficulté : elle n'en subsiste pas moins.

La *seconde traduction* s'appuie sur les Septante et sur l'ancienne version latine qui en dépend. Dans le Protévangile et seulement ici, ils rendent le verbe hébreu par *observer* ou *épier*. (Septante τηρήσει, τηρήσεις ; ancienne Latine *servabit*, *servabis*). Sans doute l'ont-ils considéré comme un doublet ou

1. Malgré l'avis contraire de König (Dictionnaire, 6e éd. Leipzig, 1936, p. 490), le texte doit être corrompu. D'après *Sym. Hi.*, la nouvelle traduction latine de notre psautier (ed. altera, Rome, 1945, p. 291 et 292) propose à bon droit la correction *yesukkéni* : « les ténèbres *me couvriront* ».

équivalent du verbe *ša'af*. Celui-ci exprime proprement l'action de l'animal qui aspire l'air avec force et avidité (JER., II, 24 ; XIV, 6), puis, par extension, tout désir ardent, tout élan acharné vers quelque chose. Il répond donc à peu près au français : *soupirer après*, *aspirer à*, *viser à*[1]. Ailleurs, il est juste de le reconnaître, les Septante n'emploient pas *τηρεῖν* pour rendre *ša'af*. Mais cette constatation perd beaucoup de son importance, si l'on songe que la version des Septante n'est pas l'œuvre d'un seul traducteur et que bien souvent un même terme hébreu y est traduit de diverses manières. Nous n'avons, certes, aucune raison de contester la possibilité de la traduction qu'elle nous propose. Du point de vue philologique nous sommes donc autorisés à traiter le verbe *šuf* dans le Protévangile comme l'équivalent de *ša'af*. Le sommes-nous aussi du point de vue exégétique ? C'est une autre question et une question bien épineuse.

D'après ce qui précède, le présent passage peut être traduit :
ou bien :

> Lui (le lignage) te *meurtrira* à la tête.
> Et, toi, tu le *meurtriras* au talon.

ou bien :

> Lui te *visera* à la tête
> Et toi, tu le *viseras* au talon.

ou bien :

> Lui *t'écrasera* la tête
> Et, toi, tu le *viseras* au talon.

Nous avons déjà signalé les inconvénients de la première traduction. La *deuxième* s'appuie sur l'importante version des Septante et, à ce titre, jouit d'une grande probabilité. Cependant elle ne satisfait pas entièrement. D'abord, elle ne marque pas le sort opposé des deux antagonistes aussi clairement que le contexte semble l'exiger. Ils se font la guerre, mais il n'est pas dit explicitement de quel côté sera la victoire, de quel côté la défaite. Des trois coupables en cause, le serpent

---

1. En hébreu, entre les verbes qui contiennent, comme *šuf* et *ša'af* un élément (consonne ou voyelle) *faible*, il y a quelquefois contamination. Comme *šuf* a pris le sens de *ša'af*, ainsi *ša'af* semble se rencontrer avec la valeur de *šuf*. Cf. le Dictionnaire de Gesenius-Buhl (17e éd., Leipzig, 1921), s. v., et déjà Septante, Ps. 55-2.3. et 56-4.

est, sans contredit, le plus méchant. Or précisément, son châtiment à lui ne serait pas prononcé en termes formels : il nous faudrait le déduire du rythme de la triple sentence, qui sûrement enveloppe une triple peine, et de cette considération, qu'il est plus dangereux pour un serpent d'être visé à la tête que pour un homme d'être visé au talon. Considération qui, du reste, n'est pas universellement valable.

Autre inconvénient : si c'est comme équivalent de *ša'af* que le verbe, employé ici, se traduit *viser à* — c'est ce qui est admis généralement — ce verbe peint admirablement le mouvement du serpent qui, la tête tendue en avant, la bouche déjà ouverte comme s'il *aspirait* l'air, s'approche pour mordre son adversaire au talon. Mais il paraît beaucoup moins apte à représenter concrètement l'attitude de son adversaire. Le mot qu'on attend ici doit montrer l'homme écrasant de son pied la tête du monstre.

C'est dire que la *troisième manière*, celle de la Vulgate et de bien des exégètes modernes, a nos préférences. Et, sans doute, elle non plus n'est pas à l'abri des objections[1], mais elle n'en paraît pas sérieusement atteinte. Traduire un même verbe dans la même phrase de deux manières, demande-t-on, n'est-ce pas de l'arbitraire sans plus ? A ce compte, au lieu de lire :

Lui te brisera la tête.
Et toi, tu le viseras au talon.

rien n'empêcherait d'intervertir les deux traductions, et de lire :

Lui te visera à la tête,
Et toi, tu lui briseras le talon.

Il n'y a pas lieu, croyons-nous, de nous arrêter à cette interversion. Tout le monde sent combien elle est forcée, déjà pour cette raison qu'il n'existe pas de serpent dont ce serait la spécialité de briser les talons. Pour l'objection elle-même, est-il bien vrai qu'on traduit *un même* verbe de deux manières ? La vérité est plutôt qu'on traduit de deux manières *deux* verbes homonymes, c'est-à-dire deux verbes ayant la même orthographe, mais un sens différent. Et cela est tout à fait naturel. Les cas d'homonymie qui, sans doute, se rencontrent

1. Van den Oudenrijn, *op. cit.*, p. 107-109.

dans toutes les langues se prêtent facilement au jeu de mots[1]. Un jeu de mots n'est pas fatalement un mauvais calembour : il peut servir à un enseignement sérieux, et les auteurs sacrés n'hésitent pas à en faire usage, pour mieux inculquer leurs graves leçons. Nous aurions ici un artifice littéraire de ce genre, intraduisible dans une autre langue, mais pleinement intelligible pour les concitoyens et contemporains de l'auteur.

Autre objection, qui vaudrait aussi contre la première façon de traduire ; comment le serpent pourrait-il chercher à nuire, après qu'il a eu la tête écrasée ? Or, à moins d'adopter la traduction des Septante, c'est bien celà qu'il faut supposer. — Mais pareil raisonnement méconnaît la liberté des Muses. Des cas semblables se rencontrent chez d'autres auteurs, surtout quand l'événement qui dans *la réalité* occupe la seconde place, réclame la première dans *leur pensée*[2]. Or pour notre auteur aussi le principal est que la tête du serpent soit écrasée.

Mais en outre, c'est un fait connu, la langue hébraïque se contente souvent d'une simple juxtaposition où nous éprouverions le besoin de marquer expressément des relations temporelles, causales et autres. Il est très peu vraisemblable qu'un lecteur hébreu se soit demandé si un serpent, dont la tête est brisée, pourrait encore nuire. Il aura compris spontanément que le serpent aura la tête écrasée, *tandis* qu'il vise ou même après qu'il aura visé son adversaire au talon[3]. C'est bien, en effet, ce qu'aura voulu dire l'auteur.

En voilà assez sur ce difficile problème. Les autres annotations sur le texte du Protévangile pourront être brèves. Le français disposant d'un article défini, il est aisé d'exprimer dans la traduction même que le mot *femme* est à prendre dans un sens défini : « Et je mettrai une inimitié entre toi et *la* femme ».

Ensuite, pour ce qui concerne les verbes du texte hébreu, ils peuvent représenter soit le *présent* soit le *futur*. Comme dans

1. Rappelons seulement les nombreux exemples chez Shakespeare notamment le fameux dialogue des fossoyeurs, dans *Hamlet*, v, 1.

2. Virgile, *En.*, ii, 353 : « Moriamur et in media arma ruamus ».
Horace, *Sat.*, ii, 3, 293, s. :
« Mater delira necabit (puerum)
In gelida fixum ripa febrimque reducet ».

3. On peut se référer à la grammaire hébraïque : Joüon, S. J., surtout par. 166 et 170 ; Gesenius-Kautzsch, par. 164 et 158.

la triple sentence à laquelle le Protévangile appartient, plusieurs données se rapportent manifestement au futur, par exemple la postérité de la femme, les douleurs de l'enfantement, le retour de l'homme à la poussière, toutes choses qui n'existent pas encore, il semble tout indiqué d'adopter partout le futur. Ceci ne préjuge en rien la question de savoir, si dans tel cas particulier il s'agit d'un futur prochain ou d'un futur éloigné, d'une action instantanée ou d'une situation qui se prolonge. Nous obtenons ainsi pour l'arrêt prononcé contre le serpent la traduction que voici :

Parce que tu as fait cela, tu es maudit
Entre tous les animaux domestiques et toutes les bêtes [des champs
Tu ramperas sur ton ventre
Et tu mangeras de la poussière tout le temps de ta vie.
Et j'établirai une inimitié entre toi et la femme,
Et entre ton lignage et son lignage ;
Lui te brisera la tête.
Et toi, tu le viseras au talon.

Après ces considérations quelque peu arides, mais nécessaires, nous pouvons essayer de comprendre le sens de notre texte.

II. — LE PROTÉVANGILE DANS LA BULLE « INEFFABILIS DEUS »

La bulle *Ineffabilis Deus* de Pie IX (8 décembre 1854) invoque le Protévangile en faveur de l'*Immaculée Conception de Marie*[1]. Il importe de bien se rendre compte de l'argumentation proposée dans ce document officiel. La voici : dans l'Église, la doctrine de l'Immaculée Conception a toujours existé, et elle y apparaît comme reçue des ancêtres et avec le caractère d'une doctrine révélée. « C'est ce qu'attestent avec évidence les œuvres splendides que nous a léguées la vénérable antiquité de l'Église tant orientale qu'occidentale. En effet, dans les ouvrages composés pour expliquer les Écritures,

1. Le passage ici visé se trouve dans le *Bréviaire Romain*, 14 décembre, leçons V et VI. Pour la partie essentielle, nous suivons la traduction de LE BACHELET, *art. cit.*, col. 860.

défendre les dogmes ou enseigner les fidèles, les Pères et les écrivains ecclésiastiques, instruits par les oracles célestes, ont, avec un empressement sans égal et en termes incomparables, proclamé de mille manières et célébré à l'envi la parfaite sainteté et la dignité de la Vierge, son immunité de toute souillure du péché, enfin sa victoire éclatante sur l'ennemi sinistre de l'espèce humaine. Aussi bien, en interprétant les paroles que Dieu prononça à l'origine même du monde, quand, refoulant l'audace du serpent séducteur et ranimant de façon admirable l'espoir de notre race, il annonça à l'homme déchu les remèdes sauveurs que sa bonté lui préparait, à savoir, « Je mettrai des inimitiés entre toi et la femme, entre ta descendance et la sienne » — en interprétant donc ces paroles, *ils ont enseigné (docuere)*, que par ce divin oracle Dieu avait clairement et ouvertement montré à l'avance le miséricordieux rédempteur du genre humain, Jésus-Christ, son Fils unique, et désigné sa bienheureuse mère la Vierge Marie, et en même temps exprimé d'une façon marquée *(insigniter)* la commune inimitié de l'un et de l'autre contre le démon. *C'est pourquoi (quocirca)*, comme le Christ, médiateur entre Dieu et les hommes, se servit de la nature humaine qu'il avait prise pour détruire l'arrêt de condamnation porté contre nous et l'attacha triomphalement à la croix, ainsi la très sainte Vierge, unie avec lui étroitement et inséparablement, fut avec lui et par lui l'éternelle ennemie du Serpent venimeux et le vainquit pleinement en lui broyant la tête sous son pied virginal ».

A la suite du P. Le Bachelet approuvé par le P. Jugie[1], il est juste de distinguer dans cette page éloquente l'*enseignement* attribué aux Pères et aux écrivains ecclésiastiques *(docuere)* et la *conséquence* déduite de cet enseignement *(quocirca)*. Nous entendons toutefois : *l'enseignement révélé, comme il se manifeste dans la prédication des Pères et des docteurs*. La précision — nous l'espérons du moins — ne paraîtra pas trop subtile et elle est importante. Les Pères et les écrivains ecclésiastiques ne constituent pas la révélation ; ils en sont l'écho, les interprètes et les témoins. C'est dire que leurs affirmations nous sont un moyen d'atteindre le donné révélé, mais elles ne sont pas elles-mêmes la révélation. Or, d'évidence, l'argumen-

1. Le Bachelet, *l. c.* ; Jugie, *art. cité*, p. 414-415.

tation que nous venons de reproduire, tend tout entière à établir que la vérité à définir, l'Immaculée Conception de Marie, appartient de quelque manière au dépôt de la révélation, et ainsi elle prépare ce qui va être solennellement défini dans un instant : « Nous déclarons, prononçons et définissons que la doctrine suivant laquelle... la très bienheureuse Vierge Marie a été, au premier instant de sa conception, préservée de toute tache du péché originel, est *une doctrine révélée de Dieu* ». Réduite à ses lignes essentielles l'argumentation revient à ceci : la révélation, nommément le Protévangile, exprime selon l'enseignement des Pères et des écrivains ecclésiastiques la commune inimitié de Jésus et de Marie contre le démon. Or cela *implique* l'affirmation que Marie a été conçue sans péché. En conséquence, cette affirmation est elle-même révélée.

Les rédacteurs de la bulle, on le voit, n'allèguent pas le Protévangile comme une preuve directe de l'Immaculée Conception. Ils ne prétendent pas que les Pères et les écrivains ecclésiastiques ont entendu l'oracle génésiaque dans le sens immaculiste. Ils savaient trop bien, les travaux préparatoires en font foi, que beaucoup de docteurs ne parlent pas de l'Immaculée Conception, que certains, comme S. Bernard, — pour ne rappeler que le cas le plus notoire, — se prononcent formellement contre ce privilège de Marie[1]. Mais, partant de *ce que le Protévangile*, d'après les Pères et les écrivains ecclésiastiques, *affirme* la commune inimitié de Jésus et de Marie contre le démon, les théologiens de Pie IX en déduisent comme *conséquence* ou *application*, que Marie fut par Jésus l'éternelle ennemie du serpent, qu'elle l'a vaincu *pleinement* en lui broyant la tête sous son pied virginal, en un mot, qu'elle a été conçue sans péché.

Le P. Jugie nous invite à considérer « combien est lointain le lien qui rattache au texte scripturaire l'idée de la conception immaculée de la mère du Rédempteur. On part d'une interprétation patristique, où il n'est pas directement question de cette conception, pour en inférer cette doctrine par voie de conséquence logique ». *Lointain* et *proche* sont, sans doute, des notions quelque peu relatives. Pour nous, si les rédacteurs partent, non précisément d'une interprétation patristique,

1. Cf. Le Bachelet, *art. cité*, col. 1010-1015.

mais du sens *même* du Protévangile[1], comme ils le découvrent à travers l'interprétation des Pères et des écrivains ecclésiastiques, c'est-à-dire au fond s'ils partent de la commune inimitié de Jésus et de Marie contre le démon, le lien ne nous paraît pas plus lointain que dans beaucoup d'autres cas de révélation implicite.

Le P. Jugie ajoute : « Ce qui diminue encore la force de l'argument, c'est que les *Pères et les écrivains ecclésiastiques dont* il est parlé, ne peuvent pas désigner *l'ensemble* des Pères et des écrivains ecclésiastiques, mais *certains* d'entre eux seulement. Les théologiens qui ont travaillé à la rédaction de la bulle n'ignoraient pas, en effet, que beaucoup de Pères, parmi les principaux, n'ont pas entendu de Jésus-Christ et de sa mère les paroles du Protévangile ». Le P. Perrone, par exemple, dans son rapport, ne trouvait, à voir le Christ dans le *semen mulieris*, que des auteurs plutôt secondaires.D'ailleurs, d'après Drewniak[2] aussi, la plupart des Pères grecs et latins des six premiers siècles ignorent l'interprétation messianique et mariale du Protévangile.

Sur la thèse de dom Drewniak les avis sont partagés : les uns la trouvent concluante, d'autres, en tout ou en partie, discutable. Mais à supposer que la situation soit comme elle la décrit, il n'y aurait pas lieu d'en être troublé. La bulle ne dit ou ne suggère pas qu'il y a, aux six premiers siècles, consentement unanime des Pères sur la portée christologique ou mariale du Protévangile. Le latin n'ayant pas d'article, l'affirmation pourrait en soi se traduire : *des* Pères et *des* écrivains ecclésiastiques ont enseigné que, dans le Protévangile, Dieu avait exprimé la commune inimitié de Jésus et de Marie contre le démon. Seulement ces Pères et écrivains, pour secondaires qu'ils soient, auraient, d'après la bulle, bien compris et bien rendu le sens que Dieu avait mis dans ce texte. Sans cela, sur quoi reposerait l'argumentation ici développée : la doctrine de l'Immaculée Conception est révélée parce qu'elle est impliquée dans la doctrine du Protévangile sur la commune

---

1. Nous ne précisons pas pour le moment s'il s'agit du sens littéral ou du sens spirituel. C'est une question que nous examinerons plus loin.
2. L. Drewniak, *Die mariologieche Dsutung von Gen., III*, 15 *in der Väterzeit*, Breslau, 1934. Sur cet ouvrage cf. Dillenschneider, *op. cit.*, p. 304-306.

inimitié de Jésus et de Marie contre le démon ? Et finalement n'appartient-il pas, en effet, au magistère infaillible de l'Église de décider si tel ou tel docteur interprète exactement le donné révélé ?

Remarquons, en outre, que la bulle n'invoque pas seulement les Pères, mais aussi les *écrivains ecclésiastiques*, donc tous ceux, dans l'Église, qui à côté et à la suite des Pères, jusqu'au moment de la définition, ont exercé leur sagacité sur le Protévangile. Les certains dont parle le P. Jugie, on le voit, pourraient bien être une foule nombreuse, d'autant plus que plusieurs, sans enseigner l'Immaculée Conception ou même la contestant, ont cependant, comme les autres, admis à propos du Protévangile que Marie se trouve avec Jésus engagée dans la lutte contre le démon. Comme quand, « instruits par les oracles célestes », ils ont précisé la nature de cette lutte, en célébrant à l'envi « la parfaite sainteté et la dignité de la Vierge, avec son immunité de toute tache du péché », ils ont de la sorte, souvent sans s'en douter, et quelquefois contre leur gré, rendu témoignage à l'Immaculée Conception. En mariologie, où le révélé implicite — entendez : ce qui est impliqué dans les relations sans pareille de Marie avec le divin Rédempteur — joue un si grand rôle, il n'est pas étonnant que la pleine lumière et l'unanimité morale, critère de la révélation, n'apparaissent que progressivement et tardivement.

On pourrait ajouter que les théologiens de Pie IX, en alléguant l'interprétation des Pères et des écrivains ecclésiastiques sans toutefois citer un texte particulier, ont pu ne pas songer uniquement à des commentaires formels du Protévangile, mais aussi au commentaire virtuellement contenu dans la doctrine si ancienne et si commune du nouvel Adam et de la nouvelle Ève. L'origine et la signification primitive du parallèle Ève-Marie ne sont pas entièrement éclaircies. Très en vogue est l'opinion, qu'il est né dans l'Esprit des Pères d'un rapprochement entre le récit de la chute originelle et celui de l'Annonciation[1]. Ce rapprochement, en effet, se rencontre souvent. Mais il pourrait bien n'être lui-même que le développement

1. Le Bachelet, *art. cit.*, col. 856-858 ; Dillenschneider, *op. cit.*, p. 310.

d'un thème déjà donné. D'après S. Paul (*Ro*, v, 12-21), dans l'histoire de la chute, Adam était, par contraste, la figure du Christ. Or, dans cette histoire, Ève occupe auprès d'Adam une place importante. Il était naturel de voir en elle la figure de Marie et de la place incomparable qu'elle occupe à côté du nouvel Adam ; probablement même cela s'imposait-il comme le sens spirituel du récit de la chute. Dès lors, le contenu primitif et fondamental du fameux parallèle serait l'union de Jésus et de Marie dans l'œuvre de la réparation, la comparaison de S. Paul entre Adam et le Christ, de laquelle ce parallèle fait, pour ainsi dire, partie, n'étant que la description de l'œuvre rédemptrice. Et en effet, dans les textes patristiques concernant la nouvelle Ève, la donnée initiale semble être celle-là même qui inspira l'apôtre, à savoir, que « l'œuvre de la rédemption a été modelée, mais comme à rebours, sur l'œuvre de la perdition[1] », un nouveau couple humain réparant la faute du premier couple. Toujours est-il que même en rapprochant le récit de la tentation de celui de l'Annonciation, et en opposant à Ève désobéissante et vaincue par le serpent Marie obéissante et victorieuse du démon, les Pères affectent de nous montrer Marie unie à Jésus dans l'obéissance et l'inimitié contre Satan. Et ainsi, même s'ils n'ont pas proposé leur doctrine comme l'explication du Protévangile, du moins appuyaient-ils de leur autorité l'explication qu'en donnaient d'autres : la femme qui paraît dans la mystérieuse prophétie, c'est Marie unie à Jésus dans l'hostilité contre le démon.

Mais quel que soit le nombre de ceux qui ont ou n'ont pas interprété le Protévangile de cette manière, l'usage qui en est fait dans la bulle équivaut à l'affirmation que la commune inimitié de Jésus et de Marie contre le démon s'y trouve exprimée, que c'est donc là le sens de cet oracle. Dans cette affirmation l'Église se sera principalement ou même exclusivement appuyée sur la tradition divine orale, qu'elle garde toujours vivante et dont nous percevons seulement l'écho dans les Pères et les écrivains ecclésiastiques ici mentionnés. L'Écriture, en effet, ne fournit pas de texte qui applique directement à Jésus ou à Marie l'oracle de la Genèse. Tout au plus

1. Le Bachelet, *art. cit.*, col. 873.

pourrait-on trouver une allusion dans Apoc., XII, 18, allusion suggérée par la mention du *serpent ancien avec ses anges* (XII, 9, cf. XX, 2 et *Gen.* III, 15 : « toi... et ta postérité »), et par *l'analogie des situations*, puisque de part et d'autre nous avons l'hostilité d'une femme avec son lignage contre le serpent. Mais les rédacteurs de la bulle n'y ont pas fait appel. C'est seulement dans la liturgie de la fête et dans l'encyclique *Ad diem illum* de Pie X, 2 février 1904, à l'occasion du cinquantième anniversaire de la définition, que Marie nous est représentée comme la femme de l'Apocalypse : « revêtue du soleil, la lune sous ses pieds, couronnée de douze étoiles » ou « criant dans les douleurs de l'enfantement[1] ».

En faveur de la thèse que nous exposons, mentionnons encore les indices suivants. D'abord les rédacteurs ont évité dans leur argumentation d'invoquer le texte de la Vulgate : « *Ipsa* conteret caput tuum. » Ceci, comme le prouvent les travaux préparatoires, de propos délibéré. C'est qu'ils entendaient faire un argument *scripturaire*. Il est vrai qu'en passant ils font allusion aux termes de la Vulgate, « la très sainte Vierge... vainquit pleinement (le serpent) en *lui broyant la tête de son pied virginal* : *illius caput immaculato pede contrivit* ». Mais c'est seulement quand ils déduisent l'Immaculée Conception de ce que, d'après la tradition, ils déclarent être *le sens de l'Ecriture*. La traduction de la Vulgate apparaît alors comme une formule heureuse, et consacrée par l'usage, du dogme déduit, puisque en effet, depuis Prudence, on l'avait souvent appliquée à la Vierge sans tache[2].

Ensuite, quand les rédacteurs de la bulle résument les preuves qui justifient la définition, ils nomment aussi l'Écriture, même avant les autres : *divina eloquia, veneranda traditio, perpetuus Ecclesiae sensus*. Il faut donc que dans l'Ecriture

---

1. Probablement, ce ne sont que des accommodations. Encore que l'analogie entre le Protévangile et le chap. XII de l'Apocalypse soit, certes, frappante, il s'en faut de beaucoup que ce chapitre soit un commentaire du Protévangile. Il était prudent de dire qu'il en est « *comme* un commentaire inspiré ». (JUGIE, *art. cit.*, p. 422.) C'est surtout « comme » qu'il faut souligner.

2. PRUDENCE, *Cathemer*, III, *ante cibum*. v. 146, sqq. — LE BACHELET, *ibid.*, col. 857, 859 et 881. — L'affirmation de Bonnetain, « des arguments présentés comme scripturaires, ne sont acceptés que comme patristiques » (*art. cit.*, col. 237), n'est pas heureuse ; ils sont *acceptés* comme *scripturaires*, conformément à la tradition.

il y ait quelques endroits favorables au dogme défini, le Protévangile, allégué de façon si expresse, en premier lieu.

Enfin, à voir comment l'ensemble des exégètes et des théologiens catholiques actuels appliquent à Jésus et à sa Mère la prophétie de la Génèse, il faut bien admettre que, d'après eux, la bulle *Ineffabilis* enseigne, et comme *scripturaire*, le sens messianique et marial de l'oracle.

Il nous semble donc bien établi que, dans la bulle *Ineffabilis*, nous ayons une interprétation authentique du Protévangile. Ici cependant quelques précisions s'imposent. *D'abord* cette interprétation n'est pas une vérité définie, mais venant de l'autorité suprême elle a droit à tout notre respect. *Ensuite*, cette interprétation n'affirme pas que le sens marial du Protévangile soit aussi direct et aussi explicite que le sens messianique. Il résulte non seulement des travaux préparatoires à la définition, mais même du passage de la bulle cité plus haut, que les rédacteurs admettaient des nuances. S'il dit que Dieu, d'après l'enseignement des Pères et des écrivains ecclésiastiques, a, dans le Protévangile, annoncé *clairement* et *ouvertement* le rédempteur, dans la suite, ces adverbes disparaissent ou font place à des tournures moins absolues : Dieu a désigné la Sainte Vierge et exprimé de façon marquée (insigniter) la commune inimitié de Jésus et de Marie, contre le démon. Il est tenu compte, et bien intentionnellement[1], de l'éventualité que le sens marial ne se découvre que moyennant quelque autre donnée, par exemple, comme nous avons vu, moyennant la doctrine de la nouvelle Ève. *Enfin*, comme habituellement en pareil cas, l'Église n'a pas déclaré en quel sens, littéral ou typique, le Protévangile parle de Jésus et de sa Mère ; les exégètes ont à résoudre eux-mêmes ce problème particulier. En ce sens, il est vrai que la bulle « s'est abstenue d'apprécier la preuve biblique en elle-même[2] ». Mais cela n'est pas vrai, si l'on entend qu'elle nous laisserait dans l'incertitude sur l'existence même ou la valeur de cette preuve. Aussi est-ce une allusion manifeste au Protévangile quand Léon XIII déclare de façon absolue, nous voulons dire sans faire expressément mention de l'interprétation patristique : « Au début

1. Le Bachelet, *l. c.*, col. 859-860.
2. Bonnetain, *art. cit.*, col. 238.

des siècles, quand, par leur péché, nos premiers parents se furent souillés eux-mêmes et eurent souillé toute leur postérité d'une commune tache, l'auguste Vierge Marie fut constituée comme le gage du Salut et du relèvement futur[1] ».

Nimègue, 21 novembre 1948.

P. LANDOALD SIBUM, A. A.

---

1. *Encycl. Augustissimæ* sur le rosaire, 12 sept. 1897. — LE BACHELET, *l. c.*, col. 858.

- RECHERCHES -

FRUI ET UTI

1. Les formules *frui* et *uti* sont particulièrement utilisées dans le livre I du *De doctrina christiana.* Mais ce serait une erreur de prétendre qu'elles ne sont que là. On les trouve en bien d'autres œuvres, soit antérieures, soit postérieures à celle-ci : voir notamment le *De moribus* (de 388), L. I, ch. III, n. 4 ; le *De 83 quaestionibus* (389-396), q. 30 ; le *De Trinitate* (400-416), L. X, ch. X, n. 13 et ch. XI, n. 17 ; le *De Civitate Dei* (414-426), L. XI, ch. XXV. Dans les *Confessions*, L. VII, ch. XVII, n. 23, on lit la formule énigmatique : *non stabam frui Deo meo*, qui pose de grands problèmes. En dehors des traités, on consultera aussi avec intérêt la lettre 140, à Honorat, II, n. 4 ; l'homélie in Ps. 121, n. 3 ; le sermon 177, n. 8, et à tout cela il faudrait ajouter les commentaires sur les dons du Saint-Esprit et sur les béatitudes, qui décrivent une vraie fruition de Dieu, en partie réalisée en ce monde, par une action supérieure de la grâce ; simple avant-goût d'ailleurs de la fruition éternelle dans le ciel.

2. Entre tous, les textes du *De doctrina christiana* méritent d'être étudiés, car ils jouent un rôle central, en établissant entre le dogme et la morale un lien d'une puissance et d'une profondeur étonnantes. Peut-être n'en peut-on nulle part mieux saisir la portée que dans ce cadre universel. D'un côté, Dieu, c'est-à-dire la nature divine ou les divines Personnes, concentre tous les biens auxquels l'homme peut s'attacher pour en jouir sans réserve ; d'autre part, en face de ce bien, un seul devoir s'impose à lui, groupant tout l'ordre moral. D'où cette double règle qui résume ici toute la théologie vivante : *Res quibus fruendum est Pater et Filius et Spiritus Sanctus* (V, 5) ; *res* désigne directement ici les Personnes, qui sont bien réelles, tout en étant une seule réalité dans l'ordre de l'essence ou de la nature. — *Coeteris autem utendum est, ut ad illarum perfruitionem pervenire possimus* (XXII, 20). Toute la grandeur de l'homme est dans son aptitude à comprendre ces deux règles et à s'y soumettre.

3. Le point central de cette doctrine est dans l'attribution d'un seul objet à *frui* : *Deo solo fruendum ;* toute fruition d'un autre objet est donc interdite. Où saint Augustin a-t-il trouvé cette doctrine ? Elle n'est pas proprement révélée. Dans l'Écriture, *frui* traduit ἀπολαύομαι, mais s'applique à la jouissance des biens créés, non seulement dans la *Sagesse*, II, 6, où il s'agit des pécheurs, mais dans *I Tim.*, VI, 17, où saint Paul enseigne aux hommes à bien jouir des richesses que Dieu leur donne.

La thèse qu'il ne faut jouir que de Dieu est une construction personnelle de saint Augustin, et même une construction philosophique. Les explications qu'il en donne dans les *83 Questions*, à la 30e, se situent en entier sur le plan naturel, jusqu'à la réflexion finale. Il distingue l'honnête de l'utile, qui d'ailleurs ne s'opposent pas, quoi qu'on en dise. On jouit de l'honnête et on use de l'utile. Pour l'homme raisonnable, il n'y a de vraie jouissance que dans les biens spirituels, qui constituent l'honnêteté et dont la vertu est la règle. C'est Dieu qui en est la loi et l'unique objet : en définitive, l'homme ne peut jouir vraiment que de Dieu : « *De solo Deo non judicat, quia secundum Deum de coeteris judicat ; nec eo utitur sed fruitur* ». Tout le reste doit même être ramené à Dieu dans l'usage qu'en fait l'homme : « *Omnia ergo quae facta sunt, in usum hominis facta sunt, quia omnibus utitur judicando ratio quae homini data est* ». La chute et la rédemption, mentionnées au terme de cet exposé, n'ont pas modifié substantiellement ces données, et Augustin les introduit dans le livre I du *De doctrina christiana* qui se situe sur le plan surnaturel.

4. C'est de théologie qu'il s'agit ici et au premier chef, puisque l'auteur veut enseigner la manière d'utiliser l'Écriture sainte, et très spécialement dans le domaine doctrinal. En fait, c'est tout le dogme et la morale, au sens le plus large du mot, qu'il embrasse ; au ch. III, toutes les réalités sont bien réduites à deux groupes : celles dont il faut jouir et qui assurent la béatitude ; celles dont il faut user et bien user, en vue de la béatitude. Tout le développement est fondé sur cette distinction.

Saint Augustin a encore précisé ici la définition de *frui* : « *frui enim est amore alicui rei inhaerere propter seipsam* ». C'est l'*amour* qui attache à l'objet béatifiant, et comme ici cet objet est surnaturel, la Trinité sainte appelant l'homme à partager sa vie, l'amour en question devra être surnaturel aussi, et il s'identifiera avec la charité, laquelle se fonde elle-même sur la foi et l'espérance, et plus radicalement, sur la grâce baptismale. C'est le *propter seipsam* qui mérite le plus d'attirer l'attention. Par là, saint Augustin distingue l'amour pur, qui réalise l'union avec Dieu, des autres

formes d'attachement à Dieu provenant d'un motif moins élevé, même s'il est excellent : la reconnaissance par exemple est une vertu admirable et très utile, mais d'une moindre valeur que la perfection divine en soi. Par là saint Augustin a réfuté lui-même d'avance la thèse que Bolgeni prétendait appuyer sur lui, à savoir que tout amour de Dieu en l'homme est un amour de concupiscence plus ou moins intéressé (voir F. Cayré, *Patrologie et Hist. de la théologie*, III, p. 359-360). Loin d'exclure l'amour désintéressé, saint Augustin le met ici au premier plan par la formule *propter seipsam*, ch. IV, n. 4 qui commande toute la synthèse élaborée par l'auteur, notamment le ch. XXII, n. 20-21. Le livre III, ch. X, n. 16 ne dit pas autre chose en comparant la cupidité et la charité ; et s'il y avait des équivoques, c'est d'après les principes posés au livre I qu'il faudrait les dissiper. Sur la portée morale de la théorie, voir J. Mausbach, *Die Ethik des heiligen Augustinus*, 1909, vol. I, p. 64-65 ; 222-229 ; 264-271.

5. Si riches soient-elles, ni la philosophie du *frui*, ni sa théologie ne rendent pleinement compte de la pensée augustinienne en cette question. Il y a un point de vue qui les déborde, c'est l'aspect mystique. Nombre de textes augustiniens s'y réfèrent. Saint Thomas semble n'avoir retenu que ceux-là quand il caractérise la charité des parfaits par l'union fruitive à Dieu : « *ut Deo inhaereat et eo fruatur* » (*Summa theol.*, IIª IIªᵉ, q. 24. a. 9). Saint Augustin lui avait ouvert largement la voie en ce domaine, où volontiers se fixe sa pensée. Il faudrait rappeler ici les textes nombreux qui décrivent cette haute expérience religieuse. On peut en voir l'analyse dans notre *Contemplation augustinienne*, 1927, *passim*, avec résumé spécial, p. 149-155. Sur le même doctrine, voir aussi Dom Butler, *Western mysticism*, 1922. Cette union fruitive de Dieu est particulièrement décrite par les textes augustiniens relatifs aux dons du Saint-Esprit et aux béatitudes. On en trouvera la substance dans un texte du *De doctrina christiana*, livre II, ch. VII, n. 9-11. La substance du mysticisme augustinien s'y trouve exprimée là et dans les passages parallèles assez nombreux, ceux qui décrivent la sagesse synthétisant tous les dons.

Il faudait pour être complet envisager la fruition éternelle des saints en Dieu dans la vie future. Augustin y fait une simple allusion dans le *De Trinitate*, L. X, ch. XI, n. 17. On en trouve une description triomphale à la fin de la *Cité de Dieu*, ch. XXIX et XXX. (Voir F. Cayré, *Les sources de l'Amour divin*, p. 232-234). Le *De Trinitate* rapproche fréquemment sans les confondre la sagesse de foi dont jouissent les saints sur la terre, et la sagesse glorieuse que donnera la vision de Dieu au ciel (*De Trinitate*, L. IV, n. 1-4,

21-22 ; L. XIII, n. 1-5 ; L. XIV, n. 1-4, 23. — Voir *Ibid.*, p. 235). Il y a une véritable analogie entre ces deux fruitions, et là se trouve la vraie grandeur de la première, si faible soit-elle comparée à la seconde. Le génie de saint Augustin est dans cette facilité prodigieuse qu'il a de s'élever sans effort de l'ordre naturel à l'ordre surnaturel, en envisageant celui-ci à toutes ses étapes, très diverses sur la terre, sans jamais perdre de vue le terme qui donne à chaque être sa valeur définitive, avec une jouissance de Dieu proportionnée à cette valeur.

On ne peut perdre cela de vue, même dans un ouvrage comme le *De doctrina christiana*, qui se tient d'ordinaire sur le plan théologique et pastoral.

F. Cayré.

LA PERSONNE HUMAINE ET LE DROIT INTERNATIONAL

Le droit international est à l'ordre du jour ; le grand procès de Nuremberg en a été une éclatante affirmation et sa codification est un des projets de l'O. N. U. comme il l'était de la S. D. N. Mais quelle place convient-il d'y assigner à la personne humaine ? Ce problème est encore en litige.

Selon la conception courante, le « droit des gens », tel que le comprennent nos contemporains[1], ne peut régler que des rapports entre États ; la base de cette conception est la doctrine de la souveraineté absolue des nations. Il faut en effet, remarque-t-on, une autorité suprême, au-dessus de laquelle n'existe aucune autre puissance humaine. Il ne s'agit pas nécessairement de nier l'autorité de Dieu, ni celle de l'Église catholique. Bien que souvent ces erreurs rationalistes se mêlent à la conception de la souveraineté absolue des États et ne contribuent pas peu à la renforcer ; pour la clarté du sujet, nous les écarterons. On affirmera donc que le souverain a des comptes à rendre à Dieu et à sa conscience. On acceptera le fait surnaturel de l'Église et le devoir pour la société civile de reconnaître ses prérogatives dans l'ordre religieux, dogmatique et moral et de collaborer avec elle dans la poursuite du bien commun de l'humanité. Mais il reste que, dans l'ordre temporel, l'autorité civile jouit d'une pleine et réelle souveraineté. Elle juge en dernier ressort et sans appel de tout ce qui regarde le bien commun de ses ressortissants ; et si le régime politique est la démocratie, « les peuples, dira-t-on, sont libres de disposer d'eux-mêmes » ; ils se donnent le gouvernement qu'il leur plaît et nul parmi les hommes n'a le droit de contrôler leurs décisions suprêmes.

Jusqu'à nos jours, cette souveraineté à été attribuée à chacun des groupements politiques, plus ou moins importants, mais multiples et limités qui se partagent l'humanité. Au temps des grands Empires de l'antiquité, il est vrai, l'ambition des Césars était de

1. Les juristes de l'ancienne Rome, et après eux, saint Thomas d'Aquin, en donnaient une définition assez différente.

réunir sous leur sceptre la terre entière. L'échec de leurs tentatives en démontre, semble-t-il, l'inanité. L'unification politique de l'univers paraît une utopie : c'est aux nations qu'il convient de reconnaître la souveraineté.

Évidemment ces multiples nations doivent entretenir entre elles des relations amicales ; et en cas de compétitions et de conflits, elles adopteront des règles de conduite commune : il se formera ainsi un « droit international », constitué par un ensemble de coutumes admises d'un commun accord, puis par des conventions et traités explicitement négociés et signés. Ici encore nous supposerons que ces règles ne sont pas immorales et qu'elles se plient aux exigences de la conscience humaine et de la foi catholique. Mais pour se conformer à la doctrine de la souveraineté des États, elles auront deux caractères essentiels : d'abord, elles concernent exclusivement les relations entre États, car les simples citoyens, pour tout exercice de leurs droits, relèvent de leur souverain, comme d'une autorité qu'ils ne peuvent évidemment dépasser. S'ils ont à traiter avec les citoyens d'autres pays, par exemple pour une affaire de commerce ; ou bien, si, séjournant à l'étranger, ils ont des réclamations à présenter aux autorités locales, ils ne peuvent le faire par eux-mêmes : ils doivent s'adresser aux représentants de leur pays qui parlera officiellement à l'État voisin. — Ensuite, ces relations se passeront toujours d'égal à égal ; puisqu'il n'existe aucune autorité humaine supérieure aux souverains, il n'y aura d'autres normes que les droits et les intérêts légitimes de chacun, se limitant mutuellement et s'adaptant raisonnablement, sous la haute direction de la conscience et de la loi de Dieu. Mais en cas de conflit ou de violation des règles morales, nul recours, nulle sanction ne peut être prévu, sinon l'appel à la force par la guerre où chacun défend son bon droit.

Une telle conception, suivie logiquement, rend impossible toute organisation internationale. L'assemblée des nations, qui constitue la grande communauté humaine, y est comparable à la situation des individus avant la constitution de la société, dans le mythe de Jean-Jacques Rousseau : chacun y est pleinement libre et indépendant, sans aucun rapport social avec le voisin. On suppose seulement que chaque groupe national constitue une société parfaite capable de se suffire à soi-même, n'ayant avec les autres que de rares contacts. On pourrait se demander dans quelle mesure l'histoire a jamais réalisé une telle conception. En tout cas, elle apparaît si opposée à la vie moderne où se multiplient et s'intensifient de toute façon les relations internationales, qu'une réaction se dessine actuellement parmi les juristes.

René Brunet, par exemple, dans un livre récent[1], montre que l'O. N. U., en inscrivant dans ses statuts, comme un de ses buts, la protection de l'homme, a fait un pas décisif en avant : « Désormais, écrit-il, c'est l'homme en tant que tel, parce qu'il est homme, ce sont tous les hommes, à quelque pays, race ou religion qu'ils appartiennent, qui bénéficient de la protection internationale. Et non seulement parce qu'ils sont des êtres humains, mais parce que le respect de leurs droits et les conditions de leur existence sont indispensables à la sécurité et à la paix internationale.

« L'homme est directement protégé par les dispositions de la Charte. Il faut bien sans doute, du moins dans l'état actuel de l'organisation de la communauté internationale, que les Nations Unies se servent des États pour assurer aux individus le bénéfice de la protection qu'elles accordent à leurs droits et libertés. Mais les États ne sont plus maintenant que des instruments au moyen desquels s'exerce l'action internationale dans le domaine de la sauvegarde et du développement des libertés humaines. La Charte impose aux États le devoir de respecter ces libertés, mais, à travers l'État, c'est l'homme lui-même qui est visé ; la considération primaire, c'est le droit de l'homme ; le devoir de l'État vient ensuite et seulement comme un moyen, provisoirement nécessaire, d'assurer au premier la protection qui lui est dûe...

« La protection que les États accordaient à leurs nationaux à l'étranger contre l'État sur le territoire duquel ils se trouvaient et qui se justifiait par le lien de nationalité qui les unissait à eux, l'O. N. U. l'accorde maintenant à tous les hommes contre tous les États sous l'autorité desquels ils vivent, y compris leurs propre État. La Charte les place désormais sous sa protection directe ; *l'homme est devenu sujet de droit international*[2] ».

Il semble d'après cela que l'État ait perdu sa prérogative de souveraineté et qu'il soit désormais soumis à une juridiction supérieure, en même temps que les individus, devenus, « au même titre que l'État, personne de droit international ». Et R. Brunet en tire aussitôt la conclusion que chacun doit obtenir libre accès à la Cour internationale de justice, pour y défendre ses droits, même contre son propre Etat ; bien que les Statuts de cette Cour, approuvés par l'Assemblée générale de l'O. N. U. n'aient pas admis cette conclusion : l'art. 34 déclare en effet « que seuls les Etats ont qualité pour se présenter devant la Cour ».

D'autres, cependant, tout en admettant la légitimité d'une vraie société internationale au-dessus des Etats, sont plus nuancés

1. R. Brunet, *La Garantie internationale des droits de l'homme* d'après la Charte de San-Francisco, Ch. Grasset, Genève, 1947.
2. *Op. cit.*, p. 328-329. C'est nous qui soulignons.

dans leurs conclusions vis-à-vis des individus. « La société dite internationale, écrit J. Dabin, n'atteint les individus que médiatement, à travers leurs Etats respectifs. Il en est ainsi du moins tant que les individus font partie d'États dignes de ce nom, car rien n'interdit à la société des Etats, se plaçant sur le plan de l'humanité, d'étendre sa sollicitude et de prêter assistance directe aux individus et aux groupements qui manqueraient d'un État protecteur (ainsi certaines populations non organisées politiquement, ou les apatrides), ou même aux individus rangés dans un État, mais privés par celui-ci de leurs droits humains. De fait, pareilles interventions sont reconnues en droit international positif sous le nom de protection des minorités ou encore de protection internationale des droits de l'homme.

« Cependant, même en ce cas, alors que la société des Etats viserait immédiatement le bien d'individus ou de groupes particuliers plutôt que le bien des États-membres et de leurs collectivités, la poursuite de cette fin altruiste, humanitaire, laisse comme sujets actifs, membres de la société internationale, les États eux-mêmes, et non les individus ou les groupes bénéficiaires ou l'humanité en général. Sans doute, par hypothèse, c'est le droit individuel qui est en jeu, abstraction faite de toute distinction entre national et étranger ; logiquement même, rien n'empêche que l'action sanctionnant ce droit individuel soit exercée directement par l'individu devant l'instance internationale. Mais de ce que l'individu puisse avoir accès auprès de la société des États, à l'effet de faire valoir son propre droit, il ne suit nullement qu'il existerait, en dehors de la société des États et au-dessus d'elle, une communauté internationale globale qui serait celle du genre humain, et au regard de laquelle individus, groupes et Etats seraient égaux : le genre humain ne constitue pas une véritable société. Il y a d'autres *relations* internationales que des relations interétatiques : c'est évident ; mais en fait de *société* internationale, il ne saurait exister qu'une société internationale *étatique*[1] ».

En conséquence, chaque État conserve vraiment sa souveraineté ; il reste juge en dernière instance pour ses ressortissants, chargé d'apprécier en pleine indépendance leur bien commun et les moyens de l'atteindre, tout en acceptant la direction supérieure d'une société internationale pour harmoniser ce bien commun national avec celui des autres peuples et travailler avec eux au bien commun mondial. Car, de même qu'à l'intérieur d'un État,

1. Dabin Jean, *Doctrine générale de l'Etat* Paris, Sirey, 1939, p. 468-469.

chacun garde pleine liberté de gérer ses affaires privées, telles que ses pratiques religieuses ou son budget familial, tout en se soumettant comme citoyen aux lois et au gouvernement de son pays, ainsi, chaque autorité civile reste souveraine pour sa politique intérieure, pour choisir, par exemple, telle forme d'impôt ou tel régime de gouvernement, tout en admettant de conformer ses relations internationales aux décisions d'une autorité mondiale.

Ces deux conceptions ne sont séparées que par des nuances. Elles sont d'accord sur deux points essentiels : D'abord, elles rejettent l'ancienne doctrine de la souveraineté *absolue* des Etats ; et elles admettent l'existence légitime et souhaitable, au-dessus de chaque nation, d'une société véritable, douée d'une autorité efficace, avec son triple pouvoir, législatif, judiciaire et exécutif, et munie d'une force internationale suffisante pour faire exécuter ses décisions et respecter ses verdicts[1].

Ensuite, elles considèrent l'une et l'autre le bien de la personne humaine comme le but final du droit international, aussi bien que du droit national ; et cette conception bien comprise contient, à notre avis, le principe de la pleine solution. Il faut, en effet, pour mettre les choses au point, dépasser les faits d'expérience et s'en référer au fondement même de la morale. Pour qu'une activité humaine soit moralement bonne, la règle suprême est qu'elle soit conforme au but voulu par la divine Providence : qu'elle contribue directement ou indirectement à proclamer la gloire de Dieu. Cette règle est un critère universel qui vaut non seulement pour les activités des individus, mais aussi pour toute vie sociale et internationale. Et parce que c'est la personne humaine seule qui est capable au sens propre de rendre gloire à Dieu, par sa connaissance, son amour, son obéissance consciente et ses louanges, c'est aussi à la personne humaine que se subordonnent finalement toutes les autres valeurs morales. Ainsi, les membres d'une société civile doivent sans doute sacrifier une part de leur intérêt propre pour coopérer au bien commun ; mais celui-ci, qu'on pourrait définir : « un degré supérieur de perfection humaine, inaccessible à l'effort isolé et fruit de l'entr'aide sociale », est toujours, s'il est véritable, une meilleure façon de procurer la gloire de Dieu, et il doit ainsi revenir à chaque membre individuel comme un enrichissement personnel. Il en est pleinement de même pour la société internationale ; le bien commun mondial qu'elle réalise et qui se concrétise en un degré supérieur de civilisation, n'est lui aussi, s'il est véritable, qu'une perfection humaine dont

1. L'O. N. U., avec la force internationale mise à la disposition du Conseil de Sécurité, sans réaliser pleinement cette société, y tend manifestement.

chaque personne, chaque membre individuel de la communauté mondiale doit s'enrichir. A ce point de vue, la défense des droits de l'homme, l'épanouissement de la dignité personnelle, est le plus bel idéal que puisse se proposer toute société, nationale ou internationale. Car c'est en faveur de la personne humaine, pour l'aider à réaliser sa noble destinée, que doit être conçue, pour être légitime, toute organisation juridique, nationale ou internationale.

Il reste cependant deux manières un peu différentes d'organiser la société internationale : l'une, en la fondant sur les États seulement ; l'autre, en donnant une place, à côté des États, aux individus eux-mêmes. A notre avis, l'une et l'autre forme peut se légitimer ; et loin d'affirmer avec Dabin, que la première est la seule capable d'exister, elle nous paraît une simple transition vers la seconde, celle d'une véritable *Fédération mondiale.*

Dans l'état actuel des nations, il semble sage, certes, de s'en tenir à une organisation encore très décentralisée, où l'accent reste placé sur la souveraineté des États, déclarés seuls, de droit, membres de la société internationale. Mais par la force des choses, en multipliant leurs relations, et surtout en coopérant à l'idéal d'une meilleure civilisation humaine, si vraiment ce bien commun est, comme il se doit, l'enrichissement de la personne humaine, les États seront amenés à constituer et à reconnaître au-dessus d'eux une autorité effective, toute semblable à celle de l'autorité fédérale dans une organisation politique telle que celle des États-Unis. De même que, dans la grande République, chaque citoyen se trouve soumis à une double série d'obligations superposées et pleinement harmonisées : l'obéissance aux lois et au gouvernement de son État ; la soumission aux lois et aux directions fédérales ; — de même, dans la Fédération mondiale, chacun resterait citoyen de son pays, fidèle à ses lois et à ses traditions, et dévoué à son gouvernement propre, tout en acceptant sur un plan plus élevé les lois et directions de la Fédération. Rien n'empêche même, pour faciliter l'adaptation, de concevoir un échelon intermédiaire sur le plan régional de chaque continent, par exemple, mais en sauvegardant une unité politique suprême qui seule jouirait dans le monde de la *souveraineté* au sens propre.

Evolution vraisemblable, éminemment souhaitable aussi ; car, à côté des charges, il y a les avantages : avantages pour les nations, surtout les plus faibles, désormais garanties contre l'ambition des grandes. Avantage aussi pour la personne humaine qui trouverait dans l'autorité internationale une protection efficace contre les abus si fréquents des gouvernements nationaux, et un nouveau et puissant secours pour réaliser sa destinée.

F.-J. Thonnard,

des Augustins de l'Assomption.

A L'ÉCOLE DE SAINT FRANÇOIS DE SALES[1]

Qu'un journaliste de notre temps, qu'un prêtre chargé de former de futurs prêtres nous propose comme sûre et bien adaptée la doctrine spirituelle de saint François de Sales, c'est une entreprise qui paraîtra à certains quelque peu inopportune. Nous avons dans la mémoire, inconsciemment peut-être, les jugements injustes et péremptoires de notre manuel de littérature française : le vieux Lanson exécutait en quelques mots le grammairien et le philologue d'Annecy, l'écrivain abondant et fleuri : nous avons suivi le vieux Lanson. Puis, malgré les affirmations répétées des Papes, touchant l'actualité de saint François, il nous a semblé que ce saint n'avait débité qu'une doctrine spirituelle affadie à l'usage des femmes. Enfin, si l'histoire naturelle de Pline est démodée — et il la cite trop souvent — les controverses calvinistes ne nous intéressent plus. Heureusement, malgré ce fatras d'alluvions plus ou moins naturalistes, les chrétiens soucieux de puiser aux bonnes sources lisent encore saint François. L'édition monumentale de ses Œuvres complètes, à laquelle les Bénédictins n'ont pas dédaigné de travailler avec les fidèles filles de la Visitation, nous vaut aujourd'hui, après tant d'autres, un excellent livre salésien.

Après avoir établi qu'il y a bien une spiritualité salésienne, M. Roffat expose, dans un chapitre capital, nourri de textes bien choisis, la notion de la Perfection d'après notre Docteur. Devant le paganisme humaniste de la Renaissance, l'humaniste chrétien a longuement médité. La solution calviniste du problème de l'homme, il la connaît mieux que personne, il a vu la cité désespérée où règne une véritable terreur et il a cru plus fortement que jamais à l'amour de Dieu. Aussi, la perfection sera de répondre à l'amour par l'amour. Mais, décriée par les uns, rendue impossible par les autres, cette perfection est-elle possible ? Les hommes devront donc s'enfermer en quelque solitude et s'exercer à l'amour

1. Claude Roffat, *A l'école de saint François de Sales*, Paris, éd. Spes, s. d. [1948], 1 vol. in-8°, 434 p.

de Dieu par les pratiques d'un ascétisme rigoureux ? Non, la perfection est affaire plus intérieure et plus profonde. L'état de vie importe peu, ce qui est capital, c'est de vouloir par amour la volonté de Dieu. Alors, « on peut vivre parfaitement en toutes sortes de vocations, même dans le monde, aussi bien qu'en religion, et pourvu qu'on le veuille, l'on peut en tous lieux parvenir à un très haut degré de perfection » (*Sermon pour la fête de l'Annonciation*, Roffat, p. 90).

Il y a dans cette notion de la perfection chrétienne non seulement un appel qui ressemble à ceux que l'on adresse de nos jours aux chrétiens, pour les engager à rechercher la perfection dans leur état, mais encore un appel à la volonté, considérée comme élément capital par cet humaniste conscient — dirons-nous — et chrétien. Rien ne ressemble moins à la passivité que ce travail fait sous l'influx de la grâce divine, mais en pleine activité de notre volonté, en pleine advertance de notre responsabilité.

Sans cesse l'évêque de Genève fait appel à l'énergie, lui qui va jusqu'à dire à la mère de Chantal : « J'aime les âmes indépendantes, vigoureuses et qui ne sont pas femelles » (cf. Roffat, p. 129). Sans cesse, il revient sur cette nécessaire collaboration optimiste entre la « fine pointe de l'âme » et Dieu. Sans doute, faut-il distinguer entre ce qui est infus et ce qui est acquis, mais, en lisant les textes avec M. Roffat, on prend conscience que cette distinction est capitale aux yeux du docteur savoisien. Nous sommes, certes, bien assurés de l'orthodoxie parfaite de saint François, mais peut-être est-il bon, comme le fait notre auteur, de souligner cet aspect viril de sa spiritualité en même temps que son actualité.

Si l'on dépouillait, en effet, les œuvres salésiennes de leur style quelque peu précieux, on s'apercevrait qu'elles s'adressent à des hommes aussi assiégés par le paganisme que nous le sommes. Ces appels discrets, oui, mais bien perceptibles et nets de toute complaisance, à l'humilité, à la mesure, à l'équilibre rendent un son singulièrement actuel. Partout, on retrouve l'écho de cette parole du Maître : « Si vous ne devenez semblables à de petits enfants... », qui semble bien être l'enseignement le plus indispensable aux hommes, aux pauvres « surhommes » de notre temps. Aussi, il n'est pas étonnant que M. Roffat ait nommé en fin de son livre sainte Thérèse de Lisieux « invinciblement attirée par un idéal de perfection placée dans la pratique des plus petites choses accomplies avec le plus grand amour possible, dans la pleine conscience de sa misère et dans un abandon total à l'action de Dieu en elle » (Roffat, p. 421). Nous savons ce que cet abandon a été pour la carmélite, mais nous savons aussi ce qu'il était pour

saint François : tout autre chose qu'un abandon passif, le souci de « l'accomplissement parfait de la volonté de Dieu » (*Histoire d'une âme*, ch. VIII, ROFFAT, p. 422). Et personne ne pourrait affirmer sérieusement que cette sainte n'est pas divinement virile, elle qui pourtant « s'endort sans crainte — comme saint François et ses dirigées — dans les bras de son père » (*Histoire d'une âme*, ch. XI, ROFFAT, p. 422). Nous pouvons donc dire avec M. Roffat qu'elle est bien une sainte salésienne, quelque profonde que soit en elle l'empreinte du Carmel. Et, nous pouvons dire également que cette doctrine spirituelle salésienne est aussi « moderne » que tel autre enseignement. Mais il faut lire ce bon livre, il donne le goût de lire saint François, il nous amène doucement — à la manière salésienne — jusqu'à l'évêque de Genève : puissions-nous suivre M. Roffat et notre saint jusqu'à la perfection.

Louis GAILLARD.
Fac. cath., Lyon.

Nous signalons ici un autre livre abordant le même sujet, mais sous un angle un peu différent :

F. MUGNIER, Directeur au Grand Séminaire d'Annecy, *Toute la vie sanctifiée. Le Devoir d'état à l'école de saint François de Sales.* Un volume in-8° couronne de 260 pages, édition canadienne sur beau papier : 200 francs. (P. Lethielleux, éditeur.)

Livre édifiant, agréable, pratique surtout. Pratique par le sujet qu'il traite : c'est l'essentiel du problème de la Sainteté, — pratique aussi par sa méthode : c'est l'exposé de la doctrine des états de vie, du devoir d'état, des grâces d'état, de la sainteté de la vie quotidienne et de la sainteté pour tous. La théologie s'agrémente de citations nombreuses et savoureuses de saint François de Sales, qui sait si bien allier dans ses conseils le bon sens, la justesse de la pensée, le charme de l'expression, l'optimisme rayonnant et ce souci d'adaptation qui fait de lui le plus humain des saints.

Une Martyre de la Prière :

ISABELLE DE CLERMONT-TONNERRE

(Mars 1849 - Juillet 1921)

Le mois de Mars 1949 amène avec lui le premier centenaire d'une mystique française qui mériterait d'être mieux connue : Isabelle de Clermont-Tonnerre.

La Congrégation des Orantes de l'Assomption[1] qu'elle fonda voilà une cinquantaine d'année avec l'aide du Père Picard, forme la branche contemplative de la vaste famille née du Père d'Alzon. A l'époque, cette fondation ne manquait pas d'une certaine originalité. Bien que les religieuses dussent mener la vie contemplative pure, pas de grilles, pas de Sœurs converses. D'autre part, à l'adoration perpétuelle, jour et nuit, du Saint Sacrement, on joignait la célébration chorale du grand Office, dès le début, dans les années 1900-1914, les Orantes apprenaient le chant grégorien à l'école des Bénédictines.

Petite-fille de sainte Jeanne de Chantal, Isabelle de Clermont-Tonnerre eut une destinée qui ne fut pas sans ressemblance avec celle de son illustre aïeule. Elle disait elle-même plaisamment en être « la caricature ». Comme cette sainte, elle fut épouse, mère, fondatrice. Ajoutons : comme elle, bonne épouse et bonne mère. Chez cette femme dont la vie intérieure fut si profonde et si consciente, un des traits les plus attirants fut assurément la tendresse humaine[2]. — Elle était sensible,

1. Maison-Mère, à Sceaux (Seine), 29, rue des Imbergères. Deux maisons dans le Midi : au Vigan (Gard) et à Marseille.

2. Nous possédons depuis 1939 une biographie détaillée d'Isabelle de Clermont-Tonnerre, par M. de Dainville, chez Lethielleux, grand in 8°, 393 pages. C'est à cet ouvrage que nous nous référons. Il contient d'abondantes et nombreuses citations de sa correspondance et de nombreux détails tour à tour piquants, pittoresques ou touchants sur sa vie d'enfant, de jeune fille, d'épouse ou de mère. Ce n'est pas sans amusement, ni sans une certaine nostalgie pour nous que sort, à travers ces pages, des brumes d'un passé pourtant fort récent, cette fabuleuse époque d'avant 1900. Détail entre autres : lorsqu'elle entra en religion, à l'âge de 47 ans, l'héroïne ne s'était jamais coiffée sans l'aide de sa femme de chambre.

affectueuse, délicate, très bonne. Elle aima beaucoup son mari le comte Henri d'Ursel, qui lui fut enlevé après deux ans de mariage, et encore le vit-elle perdu presque tout de suite puisqu'il était atteint d'un mal implacable ; elle aima tendrement son unique enfant, une fille, et ne la quitta, le cœur déchiré, que lorsqu'elle eut humainement tout fait pour elle ; elle aima beaucoup les siens, et tous les témoins de sa vie de religieuse et de fondatrice, vie qui dura vingt-cinq ans, nous disent sa maternelle sollicitude pour ses « filles », son inépuisable et délicate bonté pour toutes les détresses. Avec cela, beaucoup d'équilibre, une sagesse foncière, un air aristocratique allié à un esprit primesautier très accessible à l'humour.

Tout cela est de bonne race. Mais sa vie spirituelle rend, si l'on peut dire, analogiquement le même son. Nous la connaissons par sa correspondance. Avec le Père Picard en particulier, Isabelle de Clermont-Tonnerre n'a pas à nous dire des choses bien neuves ou bien originales. Mais ce qu'elle nous dit, elle l'a vécu, cela va de soi, cinquante ans, ce qui est plus grave, et de cette expérience personnelle une famille de contemplatives a fini par naître, au sein d'une Congrégation d'apôtres et de missionnaires, ce qui mérite réflexion.

A tous ceux qui veulent convertir les hommes à Notre-Seigneur Jésus-Christ, l'histoire spirituelle d'Isabelle de Clermont-Tonnerre rappelle opportunément le sens du mystère de Gethsémani.

Dès le début de sa vie spirituelle, la fondatrice des Orantes fut orientée vers ce mystère et elle ne le quitta plus. « Factus in agonia, prolixius orabat », telle était sa devise : à elle seule, elle nous met sur la voie. Le Mystère de Gethsémani sera vécu par Isabelle de Clermont-Tonnerre comme le mystère de la *prière crucifiante, mais féconde.*

Sa prière, pour rendre ses propres expressions, n'a pas « été une parole, mais une action ». Pas seulement « une action », mais « un martyre », une participation vivante du martyre même du Christ, versant son sang au jardin des Olives, « non sous les coups mais sous l'action de la souffrance de la prière ». Mais cette prière, « action et martyre », participation vivante à l'agonie du Christ, a été « féconde » ; « elle a enfanté l'âme

d'Isabelle à la vie éternelle et ne cesse, par cette famille d'Orantes qui la continue, d'y enfanter beaucoup d'âmes.

Voilà le fait : il parle par lui-même, mais il mérite quelques commentaires.

« C'est de la donation dans la prière que Dieu a besoin et qu'Il trouve si peu[1] — il faut bien que les âmes appelées à porter les sacrifices des autres par la prière retrouvent, dans la prière même, le reflet de ces sacrifices... l'apostolat du zèle ardent séduit l'âme, l'apostolat de la patience intime séduit moins, mais il n'en est pas moins le plus réel[2]. »

Ces paroles qu'Isabelle de Clermont-Tonnerre a signées de toute sa vie nous rappellent opportunément l'exceptionnelle fécondité de la contemplation. Mais de la contemplation telle que l'a toujours comprise la tradition chrétienne et catholique, non pas une « théorie platonicienne », mais la mise en présence de la créature vivante avec le Dieu vivant. Or, le soir du Jeudi, au Jardin des Olives, le Christ, chargé de tout le péché du monde, réalise à Lui seul dans son âme humaine cette mise en présence avec une telle plénitude et une telle efficacité que dès lors, nous, ses membres, ne pouvons que la reproduire en Lui, chacun à notre mesure. Et c'est en la reproduisant, cette mise en présence du Jardin des Olives avec l'agonie qui l'accompagne, que nous réaliserons notre rédemption et celle des autres. Dieu le fit comprendre à Isabelle de Clermont-Tonnerre avec une particulière clarté et l'ayant compris, elle le vécut héroïquement, jusqu'au bout. Elle laissa cette lumière brûlante consumer son orgueil, briser sa raideur. Elle accomplit jusqu'au dernier instant ce qu'elle appelait « le labeur de la prière ». Ainsi sa vie spirituelle fut-elle, du commencement jusqu'à la fin, une agonie avec le Christ de Gethsémani *dans la prière et par la prière*, et sa devise : « Factus in agonia prolixius orabat », ne signifie-t-elle pas : si la prière vous crucifie, n'en priez que davantage ; vous êtes dans le foyer qui consume et purifie, n'en sortez pas !

C'est précisément ce que beaucoup de contemplatifs et d'apôtres ne parviennent pas à suffisamment comprendre et pleinement admettre. Aux heures d'aridité dans la prière,

1. *Op. cit.*, p. 122.
2. *Op. cit.*, p. 223.

d'origine surnaturelle s'entend (et non pas de somnolence, tiédeur ou acedia), ils sont tentés de fuir la crucifiante mise en présence et se disent : « J'utiliserai mieux mon temps à exécuter tel travail matériel, à écrire mon cours, à préparer mon sermon ou mon cercle ». Non, le moment est venu pour eux de livrer toute leur intelligence et leurs énergies à l'action crucifiante du Dieu vivant qui, en elles, fait le vide. Par leur courage à se livrer de la sorte, *ils porteront* davantage les âmes dont ils ont la charge que par une activité à laquelle Dieu ne les appelle pas pour le moment.

Laissons parler Isabelle de Clermont-Tonnerre : « Il est très dur de ne trouver aucune détente dans la prière, *de souffrir et de travailler là comme ailleurs*[1]... mais c'est dans cette prière douloureuse que s'enfantent les âmes et qu'elles sont rendues fécondes pour d'autres[2] ».

C'est avant tout *dans la prière* et non pas dans les travaux de zèle et de charité que nous avons à porter la croix de Jésus, parce que c'est dans la prière, c'est-à-dire dans l'activité immanente, proprement spirituelle de connaissance et d'amour que nous rencontrons notre Créateur ; il est aisé de comprendre que l'essentiel tient dans cette rencontre, le reste, l'action transitive qui passe à l'extérieur en dépendant comme une résultante.

La destinée d'Israël se décide dans la nuit fameuse où son Patriarche lutte avec le Seigneur ; et dans la nuit de la Passion, quand Jésus se rélève du sol qu'Il avait trempé de son sang sous l'action de la prière, le monde qui n'avait pas encore porté la main sur Lui était déjà vaincu.

Nous qui parlons tant d'efficacité, qui, parfois, serions tentés d'assimiler pratiquement la Rédemption à une technique, nous avons intérêt à méditer une telle leçon de choses. Dépositaire de la pensée d'Isabelle de Clermont-Tonnerre, l'Institut des Orantes à le lourd devoir de perpétuer parmi nous cette leçon de choses.

Fr. Marie-Thomas de Romefort, O. P.

1. *Op. cit.*, p. 289.
2. *Op. cit.*, p. 297.

COMPTES RENDUS BIBLIOGRAPHIQUES

BIBLIOGRAPHIE

Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain. Encyclopédie en sept volumes dirigée par G. Jacquemet, du clergé de Paris, in-4°, 5 fasc. de 350 col. environ, Letouzey, 1947-1948.

Avec les cinq premiers fascicules, nous voici arrivés au tome II de cette nouvelle encyclopédie. La plus rapide confrontation avec son aîné, le « *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses* » montre le remarquable progrès réalisé. On ne peut qu'approuver le souci d'être complet autant que neuf. Tout ne va pas à tout le monde, mais l'équipement religieux moderne s'avère des plus exigeants. Nous ne trouvons pas qu'il y ait là « encombrement d'érudition fastidieuse », comme il a paru à certains. Pour notre part, beaucoup d'articles nouveaux nous ont déjà rendu service. Certains sujets font l'objet de longs développements. On est heureux de voir traités par un maître comme M. le chanoine G. Bardy la plupart des sujets patristiques : saint Athanase, l'arianisme, saint Basile, saint Augustin. Les articles doctrinaux sont refondus ; une bibliographie donne les références essentielles ; toutes les publications importantes sont historiées ; les plus récents de nos contemporains sont présentés.
Souhaitons de voir sortir à la même cadence les vingt-huit fascicules encore à paraître.

D. K.

PHILOSOPHIE

E. Gilson, *L'Etre et l'essence*, in-8°, 329 p., Vrin, 1948.

Le titre et l'auteur promettent une étude sérieuse, enrichissante. La réalité dépasse, et de beaucoup, les attentes les plus optimistes. M. Gilson passe en revue les grands systèmes métaphysiques et propose, ensuite, sa solution.

De quoi la réalité est-elle faite ? D'eau, d'air ou de feu, répondent les premiers penseurs grecs ; Parménide propose l'identité ; Platon la retient, mais l'applique aux Idées, et non plus à la sphère. Plotin donne à cette notion d'Unité le primat sur tout, même sur l'Etre. Aristote, avec son souci aigu du réel, souligne que les Idées ne peuvent causer celui-ci : il faut attribuer ce rôle à la substance. Malheureusement, il ne se dégage pas complètement du platonisme et s'arrête à la question des essences, sans se préoccuper explicitement de l'existence.

Saint Thomas, au contraire, s'y attache pour expliquer la création, par une véritable cause efficiente, inconnue du Péripatéticien et produisant le tout de la substance concrète, aussi bien l'existence que l'essence. Les deux co-principes, acte et puissance, réellement distincts, forment l'être

au sens plein du mot. Scot, renversant les rôles, donne le primat à l'essence, dont l'existence n'est qu'une modalité. Suarez, comprenant mal la distinction de saint Thomas, la rejette et crée le mouvement doctrinal qui aboutit à une « ontologie des essences ». C'est elle, enseignée à la Flèche, que Descartes appelle scolastique. Kant la connaît par Wolff et s'en inspire pour la raison pure, qui n'atteint pas l'extérieur, réduit au minimum dans l'existence du noumène. Hegel abandonne ce dualisme et déduit l'existence de l'essence. Kierkegaard s'insurge contre cette dialectique et revendique les droits de la personne, explicitement dans le domaine religieux, mais avec des principes applicables à toute la philosophie et qui nous donneront l'existentialisme. Dommage que l'étude s'arrête là !

Passer en revue les mérites de cette enquête historique déborderait les limites de cette recension. M. Gilson ne transforme pas les systèmes philosophiques en essences abstraites ; il « sympathise » avec eux, s'efforce de les pénétrer objectivement. Pas de filiations simplificatrices. Certitude, probabilité, hypothèse personnelle, tout est présenté avec les nuances imposées par le souci de respecter la réalité. Signalons son avis sur l'interprétation, séduisante mais paresseuse, des Idées platoniciennes, l'ambivalence de l'attitude d'Aristote, l'influence de Suarez, etc..., etc...

L'auteur réfléchit ensuite sur ces données historiques. Que choisir pour objet de la métaphysique ? L'essence ou l'existence ? Les deux, « car l'être n'est ni l'existence, ni l'essence, il est leur unité » (p. 299). Il suffit de développer, en philosophes, le principe de saint Thomas théologien. Hélas ! « On l'a beaucoup commenté (saint Thomas), mais peu suivi » (p. 321). La logique contient au moins deux sortes de jugements : attributifs et existentiels. Les premiers affirment un concept d'un autre concept. Les seconds, irréductibles aux autres, expriment simplement le fait de l'existence. Pouvons-nous la concevoir ? Non, l'idée représentant l'universel, ne peut atteindre l'individuel. Agnosticisme alors ? Pas davantage. Le concept est un moyen de connaissance, pas le seul. Le concret se perçoit ; par l'abstraction nous retenons seulement l'aspect universel ; nous nous livrons sur lui aux investigations les plus poussées, grâce à l'ontologie, et nous réintégrons tout cet apport au concret initial, ce que négligeaient la plupart des « ontologistes ».

La thèse nous paraît bien prouvée par de fines analyses logiques, psychologiques et critiques s'ajoutant à l'histoire. Peut-être aurions-nous désiré quelques précisions. Les concepts univoques atteignent seulement une partie de l'objet ; ils laissent de côté des éléments et, entre autres, l'existence. Mais les analogues, dont M. Gilson ne parle pas ? La notion d'être s'applique, en toute rigueur, au seul acte d'exister. Il « s'attribue » ensuite à l'essence, à cause de son rapport avec lui. Notez que la solution de l'ouvrage reste la même. Le concept analogue se dit de notions relativement identiques et principalement diverses. C'est, précisément, l'élément distinct qui ne peut se mouler dans un concept et reste, ainsi, l'objet du jugement existentiel. Quand l'auteur dit qu'il porte sur l'existence, nous supposons qu'il vise l'aspect individuel de cette existence, car elle possède, en plus, des caractères généraux, v. g. la distinction d'avec l'essence.

Simples désirs de précision pour un ouvrage où l'on ne peut pas toujours s'en tenir rigoureusement aux termes définis. Notons, d'ailleurs, que M. Gilson a déjà examiné plusieurs fois le problème du livre avec une profondeur toujours plus grande. Il semble même avoir modifié son attitude critique. Preuve d'une objectivité absolue.

On comprendra que nous estimons cet ouvrage absolument indispensable à tout philosophe, à cause de ses apports et de sa méthode elle-même.

Paul Dartois.

Joseph de Finance, *Etre et agir dans la philosophie de saint Thomas*, 371 pages. Beauchesne et ses fils.

Antinomie, dans le thomisme, entre l'être et l'agir ? Non, répond le R. P. de Finance, qui justifie sa négation, par l'examen attentif de l'être. Celui-ci se compose d'acte et de puissance. Cette notion aristotélicienne, déjà utilisée par les scolastiques antérieurs, saint Thomas va la préciser, en accuser le réalisme et la fécondité. L'acte, perfection limitée par la puissance, tend à réduire cette dernière. Ainsi, l'existence, non simple fait, mais principe de perfection, cherche à se développer et, par suite, se manifeste à notre esprit ; cela par une participation toujours grandissante à l'Etre subsistant, en qui s'identifient l'Existence, l'Essence, la Pensée, l'Amour. Il transcende infiniment l'ordre de la nature et, en même temps, pénètre l'intimité de tout, puisqu'Il produit l'existence de toutes les créatures. Cette présence les pousse vers Dieu, pour Lui ressembler et, partant, se perfectionner : en cherchant l'être, elles « retournent » vers l'Etre en soi. Saint Thomas n'admettrait pas la distinction entre le Dieu des philosophes, principe unificateur des lois, et celui de la religion, source de vie. Au contraire : « Le mérite de cette doctrine est surtout de donner une interprétation métaphysique à l'affirmation instinctive du cœur. » Cette ascension se réalise par l'action intrinsèquement produite par la cause et non simple occasion, comme le prétend Malebranche : l'être bon — relativement — se communique et s'enrichit à la fois, il établit un « équilibre entre ce qui est et la forme idéale intérieure au sujet ». L'auteur étudie cette activité à tous les degrés : corps inertes, vivants, animaux, hommes. Tous, par ailleurs si distincts, forment une unité d'ordre, aux rapports principalement dynamiques. L'homme contribue à cette harmonie par son « consentement à l'être ».

Le Révérend Père signale que cette dernière considération ne se rencontre pas chez saint Thomas. Elle lui paraît, et à juste titre, découler, pourtant, de sa métaphysique du vouloir. L'auteur, en effet, nous présente une œuvre personnelle : il ne se contente pas de la lettre, mais cherche à pénétrer l'esprit de la doctrine. Il nous avertit du fait et des principes d'interprétation. Le lecteur peut reprendre l'analyse, en accepter ou discuter les conclusions.

Ce livre, méthodique, limpide, à la fois positif et spéculatif, suppose un long travail d'assimilation. Avec joie, nous voyons démontrée la pérennité du véritable thomisme, capable d'intégrer les parties intéressantes des philosophies contemporaines et de réfuter celles qui refusent l'être, parce qu'elles n'en ont aperçu ni la diaphanéité, ni le dynamisme.

Jehan d'Aire.

Maurice Nédoncelle, *Vers une philosophie de l'amour.* Collection « Philosophie de l'esprit », chez Aubier.

Ce petit livre se divise en deux parties : l'amour, puis l'influence, dans ce domaine, de la personne. Dans les trois premiers chapitres, l'auteur étudie la nature, l'œuvre et la valeur de ce sentiment. Dans ses nombreuses variétés, l'amour est toujours une volonté de promotion, c'est-à-dire « un engagement vigoureux, tendu vers l'accomplissement du toi ». Avec réciprocité, d'ailleurs, car, contrairement à la théorie du docteur Nygren, l'*éros* centripède et l'*agapè* centrifuge s'unissent. Les différences individuelles doivent-elles disparaître ? Non ; il s'agit d'une « identité *hétérogène* du moi et du toi ».

L'amour, aux limites humaines, doit employer des intermédiaires qu'il risque toujours de considérer comme des fins. Il cherche à consolider la réciprocité déjà acquise et à progresser pour éviter les inconvénients de l'automatisme.

Ce mouvement, pour l'auteur, constitue notre fin ultime ; le vrai, le bien, tout s'intègre dans la valeur de l'amour ; au moins idéalement. Parfois inadapté, ce sentiment réussit souvent son œuvre. En tout cas, ses échecs nous préparent à admettre, sans l'exiger, une Révélation, qui nous montre l'amour en Dieu comme réalité suprême.

Les personnes interviennent donc souvent, comme origine ou comme but. Leur communauté revêt des degrés divers, depuis le « nous » indifférent, jusqu'au « nous » théandrique, formé par notre union à Dieu. Mais ces personnes, souvent, se dissimulent, ou involontairement (apparence personnelle), ou à dessein (masques extérieur et intérieur).

J. d'A.

J. Maréchal, S. J., *Le point de départ de la Métaphysique.* In-8°, 487 p. (Museum lessianum. Sect. philos., n° 6). Edit. universelle, Bruxelles et Desclée de Brouwer, 1947. (Cahier IV : Le système idéaliste chez Kant et les postkantiens.)

Possibilité et fondement de la Métaphysique, tel est spécifiquement le problème kantien. C'est lui qu'a repris le P. M. en instituant l'enquête à partir des origines mêmes de la spéculation occidentale. Il n'y a plus à faire connaître l'œuvre importante du P. M. ; elle organise une masse énorme de documents en vue de dirimer, s'il est possible, la querelle idéaliste et, en outre, d'appuyer la solution personnelle de l'auteur, solution qu'il dégage méthodiquement de la confrontation des deux positions-clés, Aristote et Kant. Nouvelle déduction transcendantale, qui invoque contre les catégories, la tendance fondamentale, la structure même de l'esprit humain. Seule la Ire partie du présent cahier : système idéaliste de Kant, a reçu de l'auteur, décédé en 1944, sa rédaction définitive. Il y retrace le développement de la pensée de Kant après la publication des Critiques. Élargissant ses horizons, le kantisme s'oriente vers une conception plus dynamique du transcendantal, vers une forme d'idéalisme absolu qui se rapproche passablement des vues de Fichte. La IIe partie, après une note intéressante sur les quatre types d'interprétation kantienne : phénoménaliste, psychologiste, transcendantaliste-logique et idéaliste absolue, publie

trois inédits du P. M., l'Idéalisme transcendantal de Fichte, Les grands systèmes idéalistes, Le criticisme de l'école de Fries.

A. Devynck.

O. Philippe, *Le processus de l'être*. In-8°, 502 p., J. Vrin. 1947.

Depuis maintes années, la Nouménologie de M. O. Ph. s'attache à établir « la vérité traditionnelle » constitutive d'un *cogito* nouveau, qui serait, pour l'avenir, le point de départ incontesté de toute spéculation philosophique. Celle-ci est conçue par l'auteur comme la « recherche du double absolu, objectif et subjectif », en fonction du seul absolu contrôlable, « la pensée se pensant », l'absolu de la pensée.

Le « Processus de l'Être » arrive au terme de ces travaux d'approche et en tente la mise en œuvre dans la construction d'un système complet, s'inspirant des principes et de la position initiale nouvelle. Cet ouvrage représente un effort imposant et auquel on ne peut s'empêcher de rendre un sincère hommage, soit pour effectuer la totale intégration du réel dans la simplicité d'une intuition profonde, soit, éventuellement, pour rallier au spiritualisme chrétien toute l'aile idéaliste de la pensée moderne.

Eh bien, à notre avis, le point de départ n'emporte pas la conviction, et même compromet l'entreprise. Celle-ci ne manque ni d'audace, ni de générosité, mais il nous semble que la question reste pendante, de la possibilité d'un survol métaphysique de l'antithèse objet-sujet, transcendant métaphysiquement l'idéalisme et le réalisme. On soupçonne qu'il n'y a là autre chose qu'une manœuvre verbale escamontant la difficulté. En définitive, en dépit des précisions qu'il accumule pour s'en garder, il nous semble que l'auteur a opté pour la pensée contre le réel. Quant à la déduction dialecticale en trois temps, de saveur hégélienne, bien qu'infiniment plus simple que celle de la fameuse *Phénoménologie de l'esprit*, elle dénote encore, à notre avis, trop d'ingéniosité, sinon de virtuosité. Dans le corps de la synthèse, l'auteur réitère ses protestations d'orthodoxie — et nous sommes pleinement rassurés sur ses intentions — mais sans parvenir à nous éviter une impression qu'on n'arrive pas à déposer ; une vague atmosphère de fatalité enveloppe la souveraine et totale indépendance de l'Agir divin, du fait de la consistance avec laquelle se pose le Néant, ce mystérieux Être négatif, que dégage dialectiquement l'Être Positif ; par suite encore du rôle capital que joue ce Néant dans le drame cosmique qu'il fait tourner en tragédie. Le jeu de la dialectique entraîne un durcissement du Néant, pour le moins arbitraire. Dans cette ambiance, la chute originelle, à son tour, nous semble perdre quelque chose de sa fortuité, trop bien expliquée qu'elle est par le Néant, élément structural de l'être créé, sorte de péché endémique à toute création.

A cela près, ouvrage extrêmement intéressant et suggestif, condensé de science et de pensée, dans une langue claire et vigoureuse.

A. D.

Aldous Huxley, *La philosophie éternelle* (traduit de l'anglais par Jules Castier). In-16, ix-383 p., Plon, 1948.

Ne disons rien du talent littéraire d'Aldous Huxley ; ses prétentions spirituelles et philosophiques sont ici de premier plan. « La philosophie éter-

nelle » est une rhapsodie de citations mystiques, rassemblant les éléments d'un système philosophique.

Nous n'abordons pas la tâche de le reconstruire au moyen des commentaires par lesquels l'auteur enchâsse les textes parfois les plus hétérogènes d'origine et d'esprit ; dégageons seulement l'idée maîtresse qui unifie ce surprenant amalgame et qui impose un jugement d'ensemble sur l'auteur et son œuvre.

Depuis une vingtaine d'années, A. H. a beaucoup évolué. Poèmes, contes, essais, romans se sont concentrés progressivement sur les causes qui ont acculé à la catastrophe l'homme et le monde moderne. Pour sortir de l'anarchie, H. ne voit d'issue que dans un superhumanisme fondé sur l'adhésion à une Réalité spirituelle, transcendante, régulatrice et dominatrice du moi humain. L'état désemparé de l'homme lui a fait découvrir le Dieu caché d'une supermétaphysique, religieuse et mystique, relevant d'une catégorie d'expériences qui échappent à la science. L'état d'union avec ce Principe transcendant est le secret de la libération et de l'exaltation de l'homme, en même temps que de l'équilibre social. Or, cet état est démontré expérimentalement comme possible par toute cette classe de prospecteurs et d'explorateurs de l'Infini que sont les mystiques de tous les temps. C'est auprès d'eux que s'institue l'enquête, laquelle, bien menée, nous met en possession de la science profonde, la Philosophie éternelle, super-sagesse, plus grand commun diviseur tiré à la fois sur toutes les religions et toutes les théologies historiques. Elle aboutit précisément à la constatation d'un accord inattendu sur la Réalité ultime et la destinée humaine.

La conclusion joue en faveur d'une super-religion, universelle, celle de l'avenir, dernier mot de toute philosophie.

Puissant plaidoyer en faveur des vérités religieuses fondamentales, l'ouvrage peut faire choc sur tant d'esprits d'aujourd'hui, étrangers à toute angoisse métaphysique.

A. D.

P. Claudel-J. Maritain-H. Gouhier-R.P. Bouyer-R. P. Florovsky-Pasteur Bosc-M. de Gandillac-J. de Fabrèges-P. Dournes-G. Marcel, *Le mal est parmi nous* (« Présences), in-16, 308 p., Plon, 1948.

La collection « Présences » dirigée par M. Daniel-Rops publie une étude collective, *Le mal est parmi nous.* Ce problème, posé de tous temps, revêt des caractères spéciaux à chaque époque. La première partie examine ceux de la nôtre. La philosophie, montre M. Gouhier, modifie les idées antérieures sur l'humanisme et sur la théologie. M. Gabriel Marcel décrit l'avilissement humain, recherché parfois directement, comme par les nazis, requis par certaines propagandes éhontées, ou conséquences, non nécessaires mais, hélas ! très fréquentes, du progrès. Nous nous heurtons partout, comme le rappelle P. M. Dournes, à la misère « ce mal universel humain ». Car les réformes sociales peuvent déplacer, non supprimer l'indigence et, d'ailleurs, les mieux nantis économiquement souffrent, parfois de la privation de Dieu. Tous ces faits expliquent le pessimisme de la littérature, si bien analysé par M. J. de Fabrèges.

A ces « questions-chocs », la seconde partie présente les réponses marxiste et existentialiste (M. Maurice de Gandillac), catholique (R. P. Bouyer), protestante (pasteur Bosc) et russe orthodoxe (R. P. Florovsky). En appendice, deux études : une de Paul Claudel sur le mal et la liberté, l'autre de M. Maritain sur la doctrine de saint Thomas d'Aquin.

Tout l'ensemble examine le mal, au delà de la philosophie, nécessaire, mais insuffisante, sous l'aspect de la réalité concrète, personnelle, angoissante, à la lumière de la foi. Elle seule, en effet, nous montre dans la mort des innocents une conséquence de la faute originelle, dont nous sommes tous solidaires et qui a été facilitée par les anges déchus ; elle seule, surtout, nous enseigne que ce Dieu, à qui l'homme pose des questions, bien loin de nous regarder avec morgue, comprend notre douleur, puisqu'il a pris sur lui tous les maux, sauf le péché, dont Il nous a rachetés et qu'Il nous aide à éviter. Dans cette atmosphère d'amour, la souffrance prend tout son « sens ».

P. D.

W. Jankelevitch, *Le Mal* (Cahiers du Collège philosophique), in-16, 164 p., Arthaud, 1948.

C'est aussi une solution à ce problème que nous offre M. Jankélévitch. Deux sortes de maux : le mal d'absurdité ou constitutionnel et celui de scandale ou d'action. Le premier vient de l'incompatibilité des trois valeurs : bonté, vérité, beauté. Par le second, l'homme recherche une valeur ou deux, mais non les trois. La bonté sans la vérité ou la beauté nous donne le malheur, l'ennui, que nous devons préférer à la faute, « malheur majuscule », acte dépourvu de bonté. « La résignation de l'Absurde est la Sagesse même, mais la complaisance au scandale est elle-même un scandale » (p. 59). Pouvons-nous l'éviter ? — Oui. Si l'existence du mal est nécessaire, ses modalités (auteur, temps, manière) restent contingentes. Nous pouvons, nous devons résister au « charme » de la « splendide pacotille » et, surtout, opposer à la faute le remède spécifique : l'amour : « l'amour aimant » — « opération active et influx d'un cœur à un autre cœur » et non « l'amour-chose » — « l'amour aimé » basé sur des motifs et des raisons (p. 159).

Plusieurs réserves s'imposent. Tout philosophe, chrétien ou non, admet que nos tendances expliquent les tentations. Cela ne nous autorise pas à rejeter « le mythe chrétien » du péché originel ni l'existence objective de Satan. Connu par la Révélation, le premier augmente notre anarchie interne, le second sait très bien l'utiliser. L'auteur représente la capitulation comme inéluctable ; nous pouvons tout au plus la retarder (p. 145). Trois pages plus loin, il enseigne avec saint François de Sales, la possibilité de résister. Il va même jusqu'à prétendre que nous pouvons éviter la tentation et semble présenter celle-ci comme toujours coupable : « j'ai permis qu'on me tente, donc j'ai déjà honteusement capitulé... » (p. 151). Les grands directeurs d'âmes distinguent les tentations voulues ou non, les différents stades de la lutte, ce qui leur permet d'enseigner une stratégie autrement vraie et d'éviter ces flottements dans les mots, sinon dans la pensée.

Moyennant ces correctifs et d'autres, comme sur les trois valeurs étudiées, sur l'amour, etc..., un lecteur averti puisera, sous un langage parfois trop laborieusement paradoxal, d'intéressants aperçus psychologiques, métaphysiques et moraux.

Paul DARTOIS.

Benoît PRUCHE, *Existentialisme et Acte d'être*. In-16, 117 p., Arthaud, 1946.

Beaucoup désirent connaître l'existentialisme dont nous entendons constamment parler. Ce terme s'applique à des systèmes qui, en dehors du point de départ commun — l'homme concret, non l'essence abstraite, — présentent des divergences et même des oppositions. Le R. P. Pruche, O. P., consacre deux conférences à la forme dont tout le monde parle : « l'existentialisme athée » de Sartre. Cet auteur déclare la personne humaine « de trop », c'est-à-dire inexplicable et d'autre part, capable de choisir sa destinée dans la liberté absolue, même à l'égard de Dieu, s'il existe.

Le R. Père se livre, lui aussi, à une analyse très serrée de l'homme concret, qui se révèle au contraire limité, contingent, dépendant de Celui qui est l'Existence infinie. Cette limite indiscutable (« situation » « structure ») ne supprime pourtant pas la liberté, mais la restreint : Je puis *consentir* ou non à ma situation et à l'appel inscrit en moi, à un perfectionnement progressif par le rapprochement de Dieu, dans la connaissance et l'amour.

La qualité de l'auditoire ne permettait pas une vulgarisation. L'auteur a dû utiliser les termes de Sartre et exposer une réfutation technique. Cependant, il facilite la tâche par l'explication du vocabulaire et par de nombreux sous-titres, à la manière du philosophe étudié. L'effort récompensera les lecteurs, surtout les prêtres, qui trouveront de quoi adapter leur apostolat et qui désirent, comme nous, la publication à brève échéance des autres brochures annoncées.

P. D.

DE CONINCK A., *L'Unité de la connaissance humaine et le fondement de sa valeur*, 2e édit., in-16, 185 p. Inst. Sup. de Philosophie, Louvain, 1947.

Le titre indique les deux thèses de l'auteur, précédées d'une analyse psychologique. Rejetant la dualité des connaissances sensible et spirituelle, réellement distinctes, il n'en admet qu'une, « humaine », à deux aspects *logiques*, « activité qui, tout en étant matérielle, transcende la matière » (p. 55). Cette connaissance, dans son stade fondamental, avant toute élaboration par la comparaison, le jugement, le raisonnement, nous montre relatifs aux « autres » ontologiquement et non seulement dans l'ordre cognitif. Je me saisis, par exemple, relatif à l'arête de la table sur laquelle j'appuie le doigt.

Dans la première thèse, M. de Coninck souligne avec bonheur l'aspect spatio-temporel de tout acte cognitif humain, même le plus abstrait, ce que plusieurs contestent, à tort, semble-t-il. Nous n'admettons pas cependant les conclusions. Comment un « élément » qui « transcende la matière » serait-il « intrinsèquement » matériel ? Tout change si nous

parlons d'un esprit qui dépend *objectivement* de la matière. Inintelligible, répond l'auteur. Voire. Aristote et saint Thomas enseignaient déjà la nécessité d'un phantasme pour tout acte intellectuel. Binet, Spaier, Delacroix, Watts, Messer et Buhler, et beaucoup d'autres, l'ont démontrée par des expériences. Ils ont, d'autre part, insisté sur la distinction entre les deux phénomènes, que certains, comme le premier et Ribot, avaient d'abord identifiés. Dès lors, la connaissance intellectuelle est « étalée » dans le temps et dans l'espace, non en elle-même, mais à cause de son instrument indispensable, le phantasme. Nous prenons conscience du résultat synergétique. L'unité substantielle n'est-elle pas suffisamment démontrée par cette double constatation : distinction et interdépendance des deux facultés ?

Cela suppose l'intellect agent, nié par l'auteur pour deux motifs : nous n'en avons pas conscience et il serait passif. Cette dernière qualité, avons-nous déjà proposé, vient de l'objet, non de la faculté même. Quant au premier argument, il suppose que toute connaissance humaine est consciente. Bien des psychologues montrent qu'elle est parfois subconsciente, sinon même inconsciente.

Nous admettons, avec la deuxième thèse, que l'homme se connaît comme relatif. Cela entraîne de nombreuses conséquences, mais non, croyons-nous, deux signalées. S'il perçoit une relation, l'homme admet, au moins confusément, et même au stade fondamental, non seulement son existence (sujet), mais aussi celle de l'autre (terme). D'ailleurs, s'il n'obtenait, dès l'abord, aucune notion d'extériorité, comment pourrait-il l'élaborer sans la tirer de lui-même ? Nous rejetons donc l'identité du sujet et de l'objet, bien étrange dans une doctrine réaliste.

Celle-ci peut-elle se prouver par la relation mentionnée, même ainsi corrigée ? Nous ne pensons pas. Un idéaliste répondrait : J'ai les *idées* du moi et de l'autre ; à ces idées correspond-il une réalité ? Il faudrait d'abord — et nous croyons la démonstration réalisable — prouver l'impossibilité de l'idéalisme ; alors, mais alors seulement, nous pourrions recourir à la notion d'extérieur.

Hâtons-nous de préciser : malgré ces discussions, nous recommandons l'ouvrage. Il oblige à revoir les thèses traditionnelles ; démarche toujours à conseiller pour qui veut penser, au sens rigoureux du terme.

P. D.

PETRIN J., *Connaissance spéculative et connaissance pratique.* Fondements de leur distinction. In-8°, 186 p., Edit. de l'Université d'Ottawa, 1948.

Sans consacrer une étude spéciale à la question, saint Thomas affirme catégoriquement, à plusieurs endroits, la distinction entre les connaissances spéculative et pratique, issues de la même faculté. Sur quoi fonder cette différence ? Sur les fins, les objets, les méthodes. Dans la première démarche l'intelligence se perfectionne elle-même, par la connaissance de vérités nécessaires, atteintes principalement par l'analyse. La seconde vise un objet extérieur, contingent, à l'aide, surtout, de la synthèse. L'intellect spéculatif devient, par extension, pratique, lorsque la volonté l'utilise pour organiser une œuvre technique ou morale. Un chapitre spécial

défend, contre des commentateurs actuels, la doctrine d'ensemble, appuyée sur de nombreux textes, groupés en appendice.

L'interprétation nous semble tout à fait conforme à l'enseignement de saint Thomas, que l'auteur s'est très bien assimilé et qu'il exprime avec toutes les nuances voulues et d'un façon très claire. Cette dernière qualité pourtant aurait pu être obtenue sans utiliser un appareil vraiment trop scolaire. Pourquoi, également, se livrer à l'étude des seuls textes du Docteur Angélique ? Puisque le R. P. affirme qu'il élabore un travail doctrinal et non une exégèse, il aurait gagné à incorporer certains apports extérieurs à cette École, comme l'utilisateur génial d'Aristote l'aurait fait lui-même. En tout cas, cette explication aurait pris plus de relief par une réfutation d'erreurs modernes et contemporaines. Cent trente quatre pages sur un tel sujet, sans la moindre allusion à l'auteur des doubles Critiques de la Raison Pure et de la Raison Pratique !

P. D.

L. de Raeymaeker, W. Mund et J. Ladrière, *La relativité de notre connaissance.* In-16, 157 p. Institut de Philos. Louvain, 1948 (Essais philosophiques).

L'Institut supérieur de Philosophie de Louvain édite trois causeries données au Centre universitaire féminin sur la relativité de la connaissance.

En métaphysique, expose M. de Raeymaeker, elle tient à des différences dans les relations avec l'être, absolu toujours présent, bien qu'appréhendé diversement.

Selon M. Walter Mund, la physique, sans les condamner formellement, « se méfie méthodiquement des raisons de sens commun et des spéculations philosophiques ». Ainsi, elle utilise la relation d'incertitude, tout en se gardant bien de rechercher son explication ultime. Faut-il conclure à une opposition entre science et philosophie ? L'auteur l'admettrait volontiers, semble-t-il.

M. J. Ladrière pense autrement : il s'agit simplement d'une « différence de niveaux d'intelligibilité ». Prendre une conscience toujours plus nette de cette distinction non contradictoire est « la condition même du progrès de la pensée ».

P. D.

Wavre R., *L'imagination du réel* (Etre et penser — Cahiers de philosophie). In-16 j., 132 p., La Baconnière, Neuchâtel, 1948.

M. Robin Wavre publie dix conférences qui se rapportent, de près ou de loin, à l'activité de l'esprit dans les mathématiques. Après une énumération des preuves de la liberté, il la montre à l'œuvre dans l'art, dans le jeu et surtout dans la science des nombres.

L'esprit s'y « enchaîne librement », c'est-à-dire unit l'invention qui « consiste à réunir un matériel opératoire, une synthèse de moyens » et la découverte « enregistrement de rapports nécessaires entre ces inventions ». Ces « rapports nécessaires » n'impliquent pas obligatoirement le réalisme des notions mathématiques, car l'auteur ne choisit pas entre trois positions : le platonisme, le bergsonisme élargi et l'empirisme. Il semble ignorer la théorie de l'abstraction à partir des données fournies par l'expérience.

P. D.

LECLERCQ J., *Les grandes lignes de la philosophie morale* in-14°, 458 p. (Bibl. philosophique de Louvain). Institut sup. de Louvain et J. Vrin, 1947.

M. l'abbé Jacques Leclercq nous offre la synthèse de son enseignement sous la forme d'une philosophie morale fondamentale. Une première partie étudie le fait moral en lui-même, puis la morale philosophique, mieux comprise par la comparaison avec la religion, particulièrement avec le christianisme. Viennent ensuite un résumé des principaux systèmes, puis l'exposé de l'auteur : thomisme *vivant* et non simple exégèse historique, « un système de morale, fruit d'une réflexion partant des données de la tradition scolastique et prolongeant celle-ci dans les problèmes spécifiques de la conscience moderne » (p. 223).

Style clair, avec certaines répétitions abusives et une erreur sur le genre du mot prémisses (p. 175 et 210).

L'aperçu historique suppose une grande information, assez souvent de seconde main, et manifeste un grand souci de compréhension. L'auteur ne se contente pas de critiquer. Il souligne l'apport des écoles, montre ce que nous pouvons en retenir et indique, dans la plupart des erreurs, l'exagération d'une vue juste. Parfois, il simplifie trop et certaines omissions s'expliquent difficilement.

L'exposé doctrinal (3e et 4e parties) est particulièrement remarquable. M. Leclercq ne mérite pas le reproche de répéter purement et simplement les autres. Il réalise son idéal de la morale philosophique : réflexion sur les règles pour les justifier et les unifier. Il faudrait citer les arguments pour la nécessité, contestée, d'une étude philosophique de la morale, l'analyse de la perfection humaine à partir du concret, à l'encontre des « morales-impasses », la différence entre la domination et la possession humaine. le lien entre l'option et le sacrifice, entre les biens objectif et subjectif, les précisions sur l'ascèse, le détachement, l'attachement, etc.

Tout est étudié avec un grand sens des nuances, dû à l'union de la métaphysique et de la psychologie. Cela nous donne une morale unifiée, vivante, dynamique, déifiante et mettant bien en relief, selon la promesse de la page 47, la plénitude de la satisfaction de l'esprit apportée par la sagesse du Christ et de l'Église.

Souhaitons, pour faciliter l'usage de ce livre, des références plus précises, particulièrement dans la partie historique, et une double table alphabétique des auteurs et des matières.

Jehan D'AIRE.

N. LOSSKY : *Des conditions de la morale absolue*. In-12 j., 302 p. (« Etre et penser », n° 22), La Baconnière, Neuchâtel, 1948. Traduction de S. JANKELEVITCH.

M. Lossky, dans un texte russe inédit, traduit par S. Jankélévitch, étudie les principes de la morale absolue, c'est-à-dire opposée à l'hédonisme et au relativisme historique. Le plaisir, le bonheur sont, en effet des moyens, et non la fin. Elle consiste dans la « déification de la créature », entendez la ressemblance progressive avec Dieu, complète seulement dans le Royaume de Dieu. Pourquoi cette éthique varie-t-elle ? L'auteur

emprunte à plusieurs écrivains des réponses intéressantes en elles-mêmes, mais insuffisamment assimilées, sauf à la page 98, où, après bien des flottements, il arrive à une bonne synthèse.

Cette morale demande, plus encore que la lutte contre le mal, le développement de l'amour, qui perfectionne la personne en respectant sa volonté.

Signalons, entre plusieurs autres, quelques mérites de cet ouvrage : caractère absolu de la morale, personnalisme nuancé, importance des « petites vertus », de l'amour, solidarité universelle. Celle-ci est même exagérée : les enfants sont responsables du tempérament hérité ; tous les maux, même les obstacles extérieurs au bien, viennent des « insuffisances morales de la personne » (p. 190). Affirmation d'autant plus troublante que l'auteur ne distingue pas entre péchés originel et personnel. Pour lui, l'état de l'âme n'est pas fixé avec la mort, car il admet que la maturité morale et, par elle, le remords, le repentir, peuvent survenir « au cours des métamorphoses ultérieures postérieures à la mort » (p. 168-169) et capables d'affecter même les collectivités : « La mort d'un peuple signifie... le passage à une autre existence, sous la forme d'un autre peuple, et parfois même le passage à une existence supra-nationale, mais non peut-être sur cette terre » (p. 294).

J. d'A.

Ortegat P., *Intuition et religion : Le problème existentialiste.* In 8°, 248 p., Institut de Philosophie de Louvain et Vrin et Cie, 1947. (Bibl. philos. de Louvain, 6).

Le P. Ortegat expose l'intuitionnisme, le critique et propose, dans ses grandes lignes, sa propre « métaphysique religieuse ».

Un malaise règne dans la première partie, à cause de l'imprécision de certains mots-clefs. Pouvons-nous identifier la néantisation de Sartre et le nihilisme ? Cet auteur attribue l'angoisse au sentiment de la responsabilité, non à la perspective de la mort. Il ne faudrait point parler de l'En-soi pour désigner l'Etre subsistant dans des pages où revient souvent le nom de Sartre, qui utilise ce terme dans un autre sens. Défauts d'expression, semble-t-il, car le reste montre que le P. Ortegat possède bien les systèmes dans toutes leurs nuances et qu'il a étudié au moins les ouvrages les plus représentatifs, surtout ceux de Scheler et des principaux existentialistes.

Ces doctrines, bien diverses, il les apprécie, ensuite, objectivement, suivant le même plan que dans l'exposition, dans leurs thèses fondamentales et dans leurs applications religieuses. Après une indication, un peu brève, de leurs avantages, il souligne énergiquement leurs lacunes, résumées dans l'exclusivisme en faveur de notions justes, mais complémentaires et non contradictoires : existence-essence, intuition-dialectique, foi-raison, amour-pensée, etc.

Cela permet de tracer, en troisième lieu, les grandes lignes du « réalisme personnaliste » qui synthétise, précisément, ce qu'idéalistes et existentialistes voudraient opposer. Ni par la pensée seule, ni uniquement par la volonté, mais par sa personne, source des deux, l'homme s'unit à Dieu, Personne par excellence, et non à un élément divin.

Plan bien net, style enthousiaste aux passages vitaux, simple, clair, à l'exception des lacunes signalées. Prise de position courageuse, ennemie des compromis, selon le vœu même de l'auteur. Ce livre peut rendre de grands services : permettre d'utiliser des doctrines nouvelles, tout en évitant les dangers de leur partialité.

J. d'A.

P. Ortegat, S. J., *Philosophie de la religion.* Synthèse critique des systèmes contemporains en fonction d'un réalisme personnaliste et communautaire. 2 vol. in-8°, 846 p., J. Duculot, Jembloux ; Institut supérieur de Philosophie, Louvain et J. Vrin, 1948.

Ces idées, le R. P. les développe dans un autre ouvrage en deux volumes : « Philosophie de la Religion », où il examine non seulement l'intuitionnisme, mais les positions les plus représentatives, à partir de Kant. Une annexe de 128 p. résume et classe les opinions principales. Nous retrouvons les mêmes soucis d'information, d'impartialité, avec une plus grande explicitation des apports positifs.

Signalons des vues suggestives, dans leur brièveté, sur l'Église, le double rôle de la liturgie, la patience envers l'attitude purement légale, qui peut conduire à la véritable sainteté, etc. : tout cela présenté avec un tact, un souci des réalités psychologiques nuancées que ne présentent pas toujours les études actuelles sur ces questions. Faut-il cependant s'étonner de certaines réserves dans un ouvrage si dense ? En critériologie, nous partageons son opinion réaliste. Il faut, pourtant, comprendre la possibilité d'avis opposés, tout en cherchant à les réfuter. Aussi estimons-nous un peu rapide l'affirmation qui commence la troisième section de la quatrième partie : « La vision spontanée de l'homme est réaliste ». Nous hésiterions à suivre jusqu'au bout l'interprétation de Kant et de Hegel. Les preuves de l'existence de Dieu par l'absolu de l'intelligence et de la volonté nous laissent quelque peu sceptique. Mais nous admettons l'ensemble et nous reconnaissons que même les passages contestables sont exposés scientifiquement.

A cette richesse doctrinale, s'ajoutent de grandes qualités littéraires : précision, clarté jamais déformatrice, style imagé, humour, émotion contenue, mais sensible.

Ouvrage très utile pour qui veut comprendre, aimer, défendre la Religion sur le terrain philosophique.

J. d'A.

Maritain J., *La personne et le bien commun* (Questions disputées). In-16 de 95 p., Desclée de Brouwer, 1947.

Dans cette plaquette, M. Maritain synthétise ce qu'il a déjà écrit ailleurs sur le problème social. Chaque homme se compose, non pas de deux substances, mais de deux éléments : la personnalité et l'individualité. La première, image de Dieu, est une fin, soumise à Dieu seul. Par la seconde, nous avons besoin de la société, dont nous devenons parties. La personne humaine occupe, ainsi, une place intermédiaire. Au-dessus, la Trinité, avec identité de nature et égalité absolue ; en bas, les groupes d'animaux, où chaque membre est uniquement partie.

Ces notions nous permettent de comprendre les erreurs des trois formes de matérialisme social : l'individualisme bourgeois, le communisme et le totalitarisme. L'auteur nous signale les nombreuses applications de sa théorie à la Trinité, à l'Église, etc.

Dommage que les phrases longues, compliquées, mal équilibrées, rendent la lecture souvent pénible ! Puisque cet ouvrage, préparé avant la guerre, a été retouché, nous aurions pensé y rencontrer des comparaisons avec des auteurs récents, par exemple MM. Le Senne, Nédoncelle, Lacroix... Peut-être, la page 35, parlant du dialogue des âmes, s'inspire-t-elle de ce dernier ? Aucune référence, pourtant, nulle explicitation. Pourquoi ne pas retenir cette idée si belle : la personne sous-entend l'individu et la société, qui, sans elle, s'opposeraient ? Cette doctrine ne contredit pas celle de M. Maritain ; elle permettrait de préciser une explication déjà très intéressante.

J. d'A.

GUITTON J., *Essai sur l'amour humain* (Philosophie de l'esprit). In-16, 260 p., Aubier, 1948.

Que le titre modeste ne nous trompe pas ! C'est une véritable étude sur l'amour : historique, pénétrante, nuancée, bien écrite. Après des mises au point sur le langage, une comparaison entre les conceptions platonicienne, juive et chrétienne, vient une analyse de l'amour. Il s'oppose à l'égoïsme de l'instinct par plusieurs caractères : le choix, le don réciproque, le sacrifice. Il crée une « érosphère », (idéal commun, Dieu, l'enfant). Nous pouvons, ainsi, préciser le rôle éducateur de l'amour, déjà signalé, entre autres, par MM. Le Senne et Madinier : « le mécanisme de l'amour comporte deux hallucinations, dont chacune a un effet favorable : la première par où nous projetons l'image de ce qui nous manque sur un autre être, la deuxième, par où nous recevons en nous l'image de notre perfection possible, ce qui nous permet de nous surmonter et de nous réaliser dans le meilleur. Le premier mécanisme nous libère et le second nous surélève ». Bref, la « promotion réciproque » de M. Nédoncelle.

De la sorte, si la *destination* du mariage est la reproduction, l'homme peut, tout en la conservant, lui donner un *sens* supérieur, impossible sans l'atmosphère religieuse : la synthèse, dans l'agapè, des amours érotique et génésique. L'homme, dans certains cas, dépasse même ce stade, par le don complet de soi, dans la virginité, qui est essentiellement « *un état d'oblation* ».

J. d'A.

LACHANCE I., O. P., *Le concept de droit selon Aristote et saint Thomas*, 2e édit., in 8°, 336 p., Edit. du Lévrier, Ottawa-Montréal, 1948.

L'auteur nous a déjà donné, en 1936, *Nationalisme et Religion* ; en 1939, *L'humanisme politique de saint Thomas*. Il vient de rééditer, après révision, l'ouvrage bien connu par lequel en 1933 il avait inauguré ses études de philosophie juridique et politique. Il faut lui en savoir gré.

Nous avons là une synthèse scientifique, solide et complète, du Droit thomiste, avec toutes ses références à la source aristotélicienne dont il

est tributaire, sous son double aspect objectif et subjectif, à partir d'un approfondissement de la notion de Droit. Elle s'achève par un aperçu sur les disciplines apparentées. L'ouvrage s'adresse aux moralistes, philosophes et théologiens, non moins qu'aux juristes, aux économistes, aux praticiens soucieux d'éclairer leur action.

A. D.

Michel Grison, *Témoignage de l'univers*, in-12., 287 p., Beauchesne, 1948.

Dans la « Collection Henri Colin », consacrée aux problèmes mixtes de science et de philosophie, M. Grison publie un « *Témoignage de l'Univers* » au Dieu Créateur et Intelligent. Le monde sensible, par sa double indigence — complexité et mouvement — exige un Etre simple, immuable. Impossible, d'autre part, de comprendre ses lois merveilleuses et sa finalité ingénieuse sans une Pensée suprême. Voilà bien la réponse aux recherches de saint Augustin, par lesquelles l'ouvrage commence et s'achève.

Ce schéma général est illustré par les données, rendues aussi accessibles que possible, de la science contemporaine : physique, chimie, astronomie, géologie, biologie.

Grand avantage de trouver, en un seul livre, les notions qui exigent, souvent, la consultation de plusieurs.

Nous pensions lire la réponse à l'objection de Kant : un être suprahumain pourrait expliquer l'ordre du monde. Les éléments de la réfutation s'y trouvent , mais insuffisamment explicités.

Inutile de souligner comment cette œuvre facilitera la rencontre de Dieu non seulement aux philosophes, mais aussi aux savants, puisqu'elle n'hésite pas à se placer sur leur terrain.

P. D.

A. Ancel, *L'homme à la lumière de la raison*, in-16, 123 p. E. Vitte, s. d.

Ces quatre conférences données au Cours de Doctrine chrétienne des Facultés catholiques de Lyon, s'adressent à l'angoisse des jeunes d'aujourd'hui, travaillés par le doute et les idées subversives, pour leur révéler le sens de la vie, sa beauté, sa valeur. Nous le recommandons sans reserve. Les problèmes sont loyablement posés, rigoureusement dénoués, logiquement enchaînés : L'homme dans l'Univers, Pensée et Liberté, Conscience et Amour, Croissance et Immortalité.

Après refoulement des faux humanismes, tronqués, immoraux, irrationnels, on débouche dans la pleine lumière d'un humanisme chrétien adéquat. L'homme est déjà si beau sur le simple plan naturel : il est splendeur, au regard de la foi.

De l'excellente et très opportune vulgarisation philosophique.

A. D.

Voyenne B., *Honneur des Hommes*. In-16, 168 p., Robert Laffont, 1946 8e édition.

Un beau livre, sans conteste, témoignage d'un humanisme qui honore celui qui l'a structuré, fignolé. *Honneur des Hommes* dessine, pour tout homme conscient, à partir du langage, modeste réalité en soi, un ordre humain, dans la ligne d'un très large et très noble spiritualisme.

Tout y est très finement, parfois subtilement pensé, dit et senti. Il suffira d'une initiation courante à la philosophie pour suivre en sa marche ascendante une pensée familiarisée avec les hautes spéculations, et qui vous entraîne si joliment à sa suite ; qui élargit progressivement son horizon pour s'achever dans l'absolu : « Le langage au-delà du langage ». Une mystique du langage développe ses méandres, à partir de la donnée initiale et débouche sur la culture dans la vérité, l'ordre et la beauté.

Un livre qui n'est pas seulement un régal pour l'artiste et le penseur, mais un stimulant pour l'homme d'action, ouvrier d'un meilleur demain.

A. D.

Carmelo Ottaviano, *Metafisica dell' essere parziale.* 2e édit. In-8°, XLII-625 p., Cedam, Padova, 1947.

En un style alerte, accessible à tous, ce volumineux ouvrage, en dépit de son titre, déborde largement le strict domaine de la métaphysique. C'est une vaste enquête sur les sept branches de la philosophie : Méthodologie, Logique, Gnoséologie, Métaphysique proprement dite, Physique, Religion et Morale. L'inspiration nettement chrétienne est à la fois novatrice et conservatrice. L'exposé confine souvent à la démonstration ou réfutation apologétique. La bête noire qui est partout pourchassée, dont il faut débarrasser la spéculation en vue d'inaugurer une quatrième époque de la philosophie, l'âge du nouveau réalisme chrétien, c'est l'immanentisme sous toutes ses formes. Ce qui amène l'auteur à des simplifications radicales, notamment à une notion de l'être fini, « partiel », dont il élimine toute distinction ou composition interne. La découverte, par lui, d'une nouvelle catégorie, « la qualité d'être », marquerait un tournant décisif dans le développement de la Philosophie. Nous attendons un exposé complet et méthodique de ces vues originales.

A. D.

De Raeymaeker L., *Philosophie de l'être.* Essai de synthèse métaphysique (Bibliothèque philosophique de Louvain). In-8°, 431 p. Edit. de l'Institut supérieur de philosophie, Louvain, 1947, 2e édition.

La Revue a déjà présenté cet ouvrage paru en 1946[1]. Il a été réédité un an après, ce qui montre son appréciation par les spécialistes. Signalons, entre autres perfectionnements, une comparaison suggérée, en note, entre l'univocité chez Duns Scot et chez M. Lavelle et une étude historique plus détaillée, grâce aux livres du P. de Finance et de M. Gilson, sur la pensée de saint Thomas au sujet de l'essence et de l'existence. Nous ne saurions trop insister sur les mérites exceptionnels de ce livre.

P. D.

(1) Voir *Année théologique*, 1947, p. 348.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

R. Simeterre, *Introduction à l'étude de Platon.* In-8° r., 160 p., Les Belles-Lettres, 1948. (Coll. d'études anciennes).

Voici une vivante introduction à l'étude de Platon, synthèse, incomplète malheureusement, d'un long professorat, s'attachant à refaire la genèse de la pensée et de l'œuvre du maître, d'après la première partie des Dialogues. Parvient-elle à fixer l'essentiel de sa physionomie ? Sans doute ; mais incontestablement on regrette que l'analyse s'arrête à l'époque du *Gorgias*, sans aborder les maîtresses productions.

Le Platon qu'elle profile est certes là à peu près équipé, riche déjà de toutes ses orientations diverses, mais seulement à pied d'œuvre. N'importe, la publication de ces cinq chapitres pénétrants apporte quelque chose à l'intelligence profonde du platonisme. M. R. S. y a fait passer le souffle de cet enseignement qui durant quarante ans, à la chaire d'Histoire de la Philosophie ancienne de l'Institut catholique de Paris, a constitué, auprès de tant de générations d'étudiants, un très dynamique apostolat intellectuel.

A. D.

J. Tricot, *Porphyre : Isagoge.* 1 broch. 50 p., in-16 j., J. Vrin, 1947.

C'est l'Isagoge de Porphyre qui souleva le problème des Universaux, ressort de toute la spéculation médiévale.

Félicitons le traducteur de l'*Organon* d'avoir complété son œuvre en publiant la traduction, clairement présentée et sobrement annotée, de cet opuscule, préface traditionnelle au traité des Catégories. Il rendra grand service pour l'étude de la fameuse querelle et en général pour toute investigation épistémologique et gnoséologique.

M.-A.

Œuvres philosophiques de saint Anselme, traduites par P. Rousseau (Bibliothèque philosophique). In-16, 352 p., Aubier, 1947.

Voici pour les étudiants en philosophie un excellent instrument de travail, précis, complet, en vue d'une initiation à la pensée complexe du « Père de la scolastique », du premier architecte de la théodicée classique. La traduction a visé d'abord à l'exactitude : pas de notes d'érudition ni de critique : çà et là, quelques renseignements doctrinaux. Le choix des œuvres de caractère proprement philosophique était une tâche délicate, concernant un penseur chez qui la spéculation rationnelle se fond si intimement avec la recherche théologique ou spirituelle. Il a fallu sacrifier des traités secondaires ou de nature surtout théologique. Nous considérons comme capitales les pages que l'auteur consacre, en son Introduction, à bien mettre au point la position d'Anselme, non seulement dans son argument *a priori*, mais dans toute sa théodicée. Il y insiste judicieusement : nous sommes ici, intensément, en climat de philosophie chrétienne, au point même de nous demander si nous restons encore en philosophie. C'est l'objet même de sa foi qu'Anselme prend pour matière de sa « méditation » philosophique. « La recherche se fait à l'intérieur de

la foi, à l'aide de « l'intellectus », aidé par la tension orante », en vue d'adhérer plus fortement, après avoir mieux compris. Quand à l'existence de Dieu, la raison ne la démontre pas à proprement parler ; elle la découvre, elle la contemple dans une nécessité préexistante, sans entachement d'ontologisme, quoique le but de l'enquête soit bien de voir Dieu. Bref, il faut être augustinien pour saisir le sens exact de l'argument ontologique et éviter dans son interprétation de lourds contre-sens.

M-.A.

Léon GAUTHIER, *Ibn Rochd (Averroès)*. (Les grands philosophes). In-8°, 283 p., Presses universitaires de France, 1948.

M. L. Gauthier a repris à fond l'étude de Ibn Rochd, le dernier et le plus grand des philosophes arabes. Depuis son premier cours public (1902) et sa thèse de doctorat (1909), l'auteur travaille à restituer au célèbre « Commentateur » sa vraie physionomie, « gravement altérée en divers sens ». C'est le résultat de sa consultation des textes rochdiens qu'il nous livre en cet ouvrage dense, couronnement de nombreux travaux antérieurs.

Il nous campe un authentique Ibn Rochd « à substituer à l'Averroès légendaire, fauteur d'irréligion et d'athéisme, père putatif de l'averroïsme latin interprété lui-même comme un épouvantail imaginaire », non moins qu'à l'Averroès récent « mâtiné de théologie » et hanté de soumettre à la foi l'universalité du genre humain. Ce prétendu athée est un esprit véritablement religieux, proclamant la nécessité sociale des religions et plein de respect pour les trois grands cultes monothéistes : judaïsme, christianisme, islamisme. La scolastique musulmane, ancêtre de toutes les scolastiques postérieures, même chrétiennes, reconnaît en lui son fondateur et son père. C'est d'ailleurs dans le problème des rapports de la raison et de la foi que le grand Cordouan déploie sa pleine originalité ; c'est là qu'il faut chercher son idée maîtresse et la conciliation des deux aspects contradictoires de son énigmatique figure : fidéisme intégral et radical rationalisme. Il est très contestable qu'il ait enseigné la théorie des « deux vérités », telle qu'on la lui attribue couramment. — A notre avis, c'est bien le rationalisme qui l'emporte en définitive chez Ibn Rochd, selon la tradition, un foncier rationalisme, qui imprègne et vicie intégralement tout ce qu'il professe en fait de religion, comme on le constate chez Spinoza, son très proche cousin, tributaire lui-même du panthéisme arabe d'Averroès.

Sans être révolutionnaire, l'enquête aboutit à d'importantes découvertes, historiques et doctrinales. L'*Ibn Rochd* de M. Gauthier est une œuvre de valeur et qui fera longtemps autorité.

A. D.

R. GUELLUY, *Philosophie et théologie chez Guillaume d'Ockham* (Dissertationes, Univers. cath. lovan., Série II, t. 39). In-8°, XXIV-385 p. E. Nauwelaerts et J. Vrin, 1947.

Le déchiffrage du nominalisme *sui generis* élucubré par le « Venerabilis Inceptor » est toujours à l'ordre du jour. Après bien d'autres, M. R. G. s'est mis à la tâche et il faut compter désormais avec l'étude approfondie qu'il en a publiée. Son analyse a pris pour texte de base, et uniquement,

le Prologue du Commentaire sur les Sentences, sur lequel elle a pu s'exercer, suivant toute la rigueur de la méthode historique. Or, le milieu universitaire « féru de logique » au sein duquel a éclos la réflexion philosophique d'Ockham, est hanté par le problème des rapports de la raison et de la foi, sous la forme toute médiévale de la conciliation de la Théologie avec le système d'Aristote tel qu'il était connu alors. Baignant en pareille ambiance, la déduction occamiste prend relief et s'éclaire. L'auteur en reconstruit sous nos yeux les aspects singuliers et parvient à en montrer la cohérence. Il découvre la clé du nominalisme occamiste, son innovation maîtresse, dans le rejet de la distinction formelle de Scot, à laquelle il substitue sa distinction nouvelle entre la réalité connue (la chose en soi, séparable de toute autre) et les concepts de l'esprit aptes à entrer dans les propositions universelles. Ainsi se trouvent réconciliés, par séparation complète de leurs domaines respectifs, la science d'Aristote et le dogme de l'absolue Liberté et Toute-Puissance divines. Toute la théologie d'Ockham, un théisme volontariste, est commandée par sa métaphysique. Celle-ci reste un réalisme au sens moderne du mot, puisque nos affirmations, sans atteindre les choses en elles-mêmes, nous sont imposées du dehors.

A. D.

Grua G., *G. W. Leibniz, Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre.* 2 vol., in-8° de VII-936 p., Presses universitaires de France, 1948.

Missionné par le Centre national de la Recherche scientifique, M. Gaston Grua nous rapporte d'un séjour à Hanovre, 1937-1938, une ample moisson de textes Leibniziens : deux volumes, neuf cents pages de textes français, latins, allemands (en petit nombre), pagination et table uniques, avec précieux index analytique très détaillé.

Ce n'est là encore que partielle contribution à l'édition d'un Leibniz complet, entreprise encore possible, grâce à la conservation des manuscrits de Hanovre, alors que tant de bibliothèques ont souffert ou ne sont plus. L'actuelle édition nous semble représenter un très beau travail. Elle demande certes encore bien des mises au point, certains textes par exemple, pouvant n'être que des notes de lecture. Sans avoir la prétention de bouleverser l'interprétation de la pensée de Leibniz, elle en éclaire certains aspects. Elle montrera, au dire de l'auteur, la préparation de la théodicée depuis la jeunesse, avec sa portée religieuse et ecclésiastique, et l'application au droit de la logique combinatoire. Relevons une conclusion : « Sur quantités de points, les notes privées confirment par leur accord avec les pensées ostensibles la sincérité de Leibniz. Les déclarations de L. peuvent réserver quelque chose de sa pensée ; elles ne dressent pas une doctrine esotérique contre un système secret ».

Les textes sont rassemblés en ordre chronologique à l'intérieur de dix sections, lesquelles donneront une idée des matières touchées : 1. Foi et raison ; 2. Visionnaires et quiétistes ; 3. Eglise ; 4. Fin surnaturelle et grâce ; 5. Liberté et optimum ; 6. L'âme et le monde ; 7. Sagesse et bonheur ; 8. La justice ; 9. Plans juridiques ; 10. Problèmes juridiques. — A bientôt, du même auteur, « La doctrine leibnizienne de la Justice ».

A. D.

E. Kant, *La Philosophie de l'Histoire*, Opuscules. Introd. et trad. de S. Piobetta. In-16, 237 p., Aubier, 1947 (Bibliothèque philosophique).

C'est en vue d'une thèse sur la Philosophie de l'Histoire chez E. Kant que l'auteur, un jeune agrégé mort prématurément, a rassemblé et traduit les différentes pièces de cette documentation. « Finalité et histoire de la Philosophie » en est le thème commun. Il s'est proposé en outre la tâche doctrinale intéressante de mettre en relief l'unité de la pensée kantienne à travers les œuvres accessoires et occasionnelles, dont certaines de dates très différentes. A son avis, ces œuvres, même celles parues avant les grands traités systématiques, manifestent déjà le fond de la philosophie de Kant. Il est donc possible de réconcilier les deux Kant, celui des grandes *Critiques* et celui des ouvrages détachés. La « critique du Jugement » clé de voûte du système, permet seule de comprendre le sens et la portée des œuvres secondaires, comme des textes publiés ici, à savoir huit opuscules qui esquissent une conception du développement de l'humanité ne faisant appel qu'à la finalité de la nature et aux dispositions naturelles de l'homme.

M.-A.

E. Kant, *Projet de paix perpétuelle.* (trad. J. Gibelin). In-16 j., 87 p., J. Vrin, 1948 (Bibl. des textes philosophiques.)

La « Métaphysique des mœurs » définit le droit à l'intérieur de l'État, société juridique particulière. Il manquait une assise pour parachever l'édifice de la Politique kantienne. Accueillons le supplément d'information que nous apporte la publication de la traduction de l'opuscule sur « La Paix perpétuelle » (1795). Aux sociétés particulières se superpose un organisme international dont la structure répond aux caractéristiques du criticisme kantien.

La foi dans l'accord entre Vertu et Souverain Bien y trouve une consécration ; la fin suprême de l'univers, « le règne de la liberté dans la moralité », autorise des perspectives rassurantes. Quant aux causes de conflit armé, elles sont loyalement envisagées et six articles exposent la manière de les éliminer.

M.-A.

G. W. F. Hegel, *Les preuves de l'existence de Dieu.* (Bibliothèque philosophique). In-16, 250 p., Aubier, 1947 (Trad. de H. Niel).

On lira avec le plus vif intérêt la préface doctrinale de cet ouvrage sur le panthéisme d'Hegel. Il est exact que nombre d'accusations de panthéisme, adressées à l'hégélianisme, portent à faux, parce qu'elles ne situent pas à son exact point d'insertion le mode d'immanence qui caractérise la théologie d'Hégel. M. H. Niel, fort des textes inédits qu'il livre à la publicité à titre de données nouvelles, s'en prend à quelques-uns de ces travestissements, en insistant sur « la perspective fondamentale dans laquelle se développe la pensée hégélienne ». Hegel crée une nouvelle et originale forme de transcendance, au terme de laquelle l'immanence de l'Absolu à l'expérience est possible. La base de cette conception réside en cette vue que Dieu est essentiellement Amour, c'est-à-dire acte de se

révéler, de se communiquer, de s'ouvrir par l'intérieur. Ce constituant ultime de sa personnalité dégage un point de perspective très particulier qui peut modifier certaines appréciations. Les quatre documents rassemblés et traduits en cet ouvrage, tous relatifs au problème de Dieu, peuvent apporter des précisions, sinon des lumières nouvelles sur la dernière pensée de Hegel à ce sujet.

M.-A.

Jean Hippolyte, *Introduction à la Philosophie de l'Histoire de Hegel.* 1 broch. 98 p., in-8°, Librairie Marcel Rivière et Cie, 1948.

Il faut dégager une bonne fois du préjugé qui la rend tributaire des Fichte-Schelling, la formation, autonome et personnelle, de Fr. Hegel. Son accession à la philosophie fut précédée d'une longue initiation, dans laquelle figure en premier plan l'approfondissement du passé mondial historique. Ses travaux de jeunesse, que l'auteur met seuls à contribution, révèlent un Hegel concret, positif, religieux (à sa manière), que passionnent les problèmes du déroulement humain existentiel. Constatation du plus haut intérêt : la hantise de l'Esprit le harcèle déjà, et il le découvre dès lors dans sa principale incarnation, le « Volksgeist », réalité supra-individuelle.

L'individu n'est qu'une abstraction ; le « Peuple », communauté organique à finalité immanente, entité naturelle antérieure aux individus et dont la famille n'est qu'une anticipation, voilà le réel foncier, et là seulement résident Raison, Moralité, Présence de l'Esprit vivant. La Religion, phénomène non moins supra-individuel, appartient à cette totalité singulière qu'est « l'esprit d'un peuple ».

Et voilà comment l'idéalisme allemand se prépara à penser les « totalités historiques », effort où il ne s'était pas encore risqué. En ce concept-clé sommeille tout l'Hegélisme adulte, philosophie de l'histoire, développement de l'Esprit du monde à travers ces moments particuliers que sont les esprits des peuples individuels.

Au terme de ce beau travail, alerte et méthodique, on a la joie de faire en plein hégélisme officiel, celui de la « Phénoménologie de l'Esprit », un abordage lumineux. Par la médiation des concepts de « Positivité » et de « Destin » et grâce à la conception du pantragisme universel, on accède de plain pied à la Dialectique de l'Idée, puisque déjà l'Histoire du monde apparaît comme « cette tension tragique selon laquelle la Vie infinie, immanente à ses manifestations, exige de chacune d'elles un dépassement incessant de soi » (p. 78).

Nous signalons cet ouvrage comme une excellente introduction à une intelligence exacte et profonde de Hegel.

A. D.

Marcel Mery, *Essai sur la causalité phénoménale selon Schopenhauer.* In-8° gd, 72 p., J. Vrin, 1948.

Ces cinquante pages d'auscultation technique installent la recherche au centre même du démarrage schopenhauérien. Elles reprennent point par point l'analyse critique de la Causalité phénoménale qui détermina l'abandon du transcendantalisme de Kant et le passage au monisme irra-

tionnel de la Volonté. On assiste, en rigoureuse terminologie kantienne, au démontage méthodique de la fameuse catégorie de Causalité, génératrice du Principe de causalité, lequel régit en souverain l'ordre de la Représentation. Opération rude et délicate, mais décisive, qui amorce la découverte schopenhauérienne, la genèse du noumène nouveau, la vraie « chose en soi », entrevue seulement par E. Kant dans la *Critique de la Raison pratique.*

Cette consciencieuse étude paie largement sa peine. Elle fait la lumière sur tout le développement ultérieur d'une philosophie qui étend dans tous les ordres ses ramifications.

A. D.

F. Challaye *Freud* (Les philosophes). In-16, 385 p., Editions Melottée, 1948.

Personne n'en doute plus, c'est avec un rare génie que Freud a prospecté la vie inférieure et les domaines inexplorés avant lui de l'Inconscient, instituant une psychologie nouvelle. Dans la seconde partie de sa vie (après 1914), le fondateur de la Psychanalyse cède à la tendance longtemps réprimée de la spéculation et couronne son œuvre par des perspectives sur l'homme et l'univers, en prolongement de ses théories psychologiques.

Le Freud de F. Ch. esquisse une évolution complète de l'homme et de la doctrine. D'abord simple méthode de thérapeutique médicale, la psychanalyse devient la psychologie des profondeurs et prend bientôt une extension extraordinaire par son application à toutes les disciplines de l'homme, morales, historiques, littéraires, artistiques, religieuses. Elle s'achève en métaphysique enfin, prononçant sur la destinée.

L'ouvrage est clair, méthodique, rapide, objectif ; rien de technique ni d'ésotérique, accessible à tous, quoique pas fait comme l'auteur en avertit « pour les pensionnats de jeunes filles ». M. F. Ch., qui n'a pas la foi chrétienne, donne à la philosophie de Freud une entière adhésion de disciple et semble bien partager le matérialisme intégral de son maître. Le redressement à opérer est facile et l'on n'hésitera pas à le faire, en vertu de l'indépendance complète qu'il faut affirmer entre les découvertes psychologiques de Freud, profondes et riches, et les vues de sa spéculation philosophique, soit l'universelle réduction du supérieur à l'inférieur, que rien ne justifie rationnellement.

A. D.

Dilthey, *Le monde de l'esprit.* Traduction de M. Remy ; 2 vol. in-8° de 421 et 322 p. (Bibl. philosophique), Aubier, 1947.

Pour Hegel, l'évolution de l'esprit est la trame même de l'évolution du réel ; les systèmes philosophiques doivent s'interpréter dans cette ambiance, en fonction de leur moment historique.

C'est par ses vues originales sur l'Histoire de la philosophie que le penseur Dilthey nous intéresse particulièrement ; or il est en nette dépendance de Hegel. Il est passé maître dans l'art de dégager l'âme d'un système et de le situer, les systèmes n'étant pour lui que les réactions subjectives

de leurs auteurs, sans portée universelle. Il les ramène à quelques schèmes typiques qui caractérisent l'étape dans le développement historique de l'esprit humain. Il tenta même, nouveau Kant, d'échafauder une « Critique de la Raison historique » (cf. T. I, p. 15).

Les deux volumes du « Monde de l'esprit » groupent un ensemble d'essais réunis en 1911 par des amis du philosophe et remontent jusqu'à 1867, époque de ses premières productions. Quatre documents figurent en tête en guise d'esquisse biographique. L'ensemble est présenté sous le thème général : Fondement des sciences morales. Outre les vues sur l'histoire et l'essence de la philosophie, notons comme particulièrement intéressants les exposés sur notre croyance à la réalité du monde extérieur, l'imagination poétique et la constitution d'une Poétique, enfin sur les trois époques de l'esthétique moderne.

A. Laurent.

N. Hartmann, *Les principes d'une métaphysique de la connaissance*. 2 vol., 411 et 311 p. (Traduction de M. Raymond Vancourt — Coll. Philosophie de l'esprit). In-8°, Aubier, 1946.

Pour s'initier à la philosophie de M. Nicolaï Hartmann, voici son capital ouvrage, en scrupuleuse traduction, clairement présentée, et surtout munie d'une préface doctrinale du plus grand intérêt. Elle arrête les grandes lignes de la pensée de N. H. et la situe dans l'ensemble du mouvement philosophique allemand contemporain. Cette pensée n'intéresse pas directement nos modernes existentialistes ; par contre, elle institue une critique du néokantisme qui en est la principale originalité. La connaissance — c'est l'affirmation constante de l'ouvrage — possède un aspect ontologique et métaphysique, et non pas seulement cet aspect logique et psychologique dans lequel se sont enfermés tous les idéalismes. Essentiellement et avant tout, la connaissance est « appréhension d'objet, saisie de l'être ». L'esprit n'est nullement créateur ; il doit se soumettre à un donné préexistant et indépendant, s'imposant à lui du dehors, à une réalité objective qui est tout autre chose que l' « est » de la copule idéaliste. Dès lors, une critique épistémologique est inconcevable sans une ontologie au point de départ.

Cette position de N. H. a d'autres conséquences. Peut-on considérer ce penseur comme un authentique phénoménologiste, s'il rejette des principes fondamentaux de la méthode husserlienne ? Précisément, parce qu'elle est saisie objective, existentielle, de l'être, la connaissance ne peut se prêter à la « description pure » d'Husserl, à la réduction transcendantale à base d' « époqué » universelle. Il y a là, dès le principe, une concession au préjugé immanentiste, qui vicie toute la méthode phénoménologique. La phénoménologie doit admettre comme possible la description de « phénomènes d'objets ». — Enregistrons ce remarquable redressement réaliste, tout en regrettant de le voir s'arrêter court, à mi-chemin du but. On ne peut s'empêcher de déplorer, en effet, qu'une philosophie de l'objectivité, de la transcendance, de la spiritualité, après avoir fait si grande la part des valeurs ontologiques, se proclame impuissante à rejoindre Dieu, l'âme, le fait religieux, bref, la Valeur absolue, seule capable de valider toute valeur immédiate.

A. D.

Chevalier J., *Bergson*, in-12, 356 p., (Les maîtres de la pensée française), Plon, 1948, Nouvelle édition, 16e mille.

On saluera comme un gage de franc succès ce nouveau tirage 1948 de l'édition augmentée de 1947, portant à son seizième mille l'ouvrage maintenant classique de M. Jacques Chevalier.

On sait sa position, à la fois conciliante et pénétrante, toute empreinte de large bienveillance et de généreuse sympathie, sensible à tout ce que la pensée bergsonnienne présente d'élevé et de profond, accueillant à tout ce qu'elle amorce d'évocateur, de libérateur. Il fallait cette interprétation d'un esprit intègre, appliqué à saisir un jaillissement de pensée dans ses meilleures tendances, celles qui caractérisent et qui font trace.

Disciple approuvé, confident intime du maître, M. J. Chevalier sait dégager la fleur du spiritualisme bergsonien sans que son adhésion l'aveugle sur les lacunes d'une saisie des choses qui reste entachée par le positivisme de son point de départ. On sait encore sous quelle forme limpide nous parvient cette mise au point d'une pensée très ondoyante, difficile à formuler.

Cet ouvrage est un message aux esprits déroutés d'aujourd'hui. Si un Bergson doit toujours s'attirer davantage l'audience des penseurs de l'avenir, que ce soit le Bergson de M. Chevalier.

A. D.

Jacques Maritain, *La philosophie bergsonienne*. Études critiques, 3e édition, in-8°, 383 p., P. Téqui, 1948.

On sait la préface loyale, courageuse, ferme, que nous valut en 1929 la deuxième édition de cet ouvrage paru en 1913. A part le ton « trop dur et souvent injuste », l'auteur ne trouvait rien à retrancher à la substance doctrinale toujours solide de sa critique. Cette troisième édition qui nous arrive, à part quelques minimes corrections de style, reproduit tel quel le texte de la seconde. C'est dire à la fois que rien n'a bougé dans les positions adoptées, et qui répondent à un besoin. Il fallait, en effet, pour couper court à toute équivoque, qu'en de vigoureuses leçons, un criblage en règle, un laminage impitoyable fussent opérés. C'est fait, et de main magistrale.

Nous savons depuis lors à quoi se réduit le bergsonisme, comment il nous apparaît, observé de la plate-forme thomiste. Le spiritualisme bergsonien peut légitimement jouer un rôle libérateur, par rapport à d'autres synthèses, matérialistes, positivistes, déterministes, idéalistes. Cela ne lui confère nullement un brevet d'orthodoxie en regard des philosophies qui s'éclairent, s'alimentent et se contrôlent à la source chrétienne. Il s'imposait au thomisme... d'affirmer l'hétérogénéité, l'incompatibilité foncière de ses principes avec un système — extrêmement cohérent — qui abandonne « l'intelligence et l'être ». Très justement d'ailleurs, l'auteur met hors de cause un bergsonisme d'intention, dont il est le premier à reconnaître les mérites et tel même que, passant à l'acte, il irait ordonner ses puissances dans la grande synthèse de saint Thomas.

A. D.

PALHORIÈS F., *Vies et doctrines des grands philosophes*, in-16 s., 288 pages, Fernand Lanore, 1948 (2e édition).

Ce volume nous donne l'occasion de représenter l'ouvrage intéressant couronné par l'Académie Française, largement répandu, complément de « La Philosophie au Baccalauréat » du même auteur. Il continue à rendre d'éminents services aux maîtres et aux élèves, comme également au large public cultivé auquel il s'adresse, en vue d'une connaissance aisée des Hommes et des Doctrines.

Chacune de ces intéressantes monographies met en relief ce que chaque auteur a d'original et grâce au choix judicieux, l'ensemble — 3 séries — forme une histoire générale des progrès de la pensée philosophique.

Excellente initiation, conçue dans un esprit compréhensif et présentée sous forme attrayante.

A. D.

TAYMANS D'EYPERNON Fr., S. J., *Les paradoxes du Bouddhisme* (Museum Lessianum — Section philosophique, no 26). In 8o, 311 p., l'Edition universelle, Bruxelles ; Desclée de Brouwer, 1947.

Pour le Bouddhiste, il n'y a pas d'histoire au sens propre que nous attribuons à ce mot, et cependant il y a un fondement historique au Bouddhisme. Du point de vue doctrinal, le Bouddhisme enseigne l'impermanence de toutes choses, et en même temps la possibilité, pour l'homme, d'un état de bonheur inaltérable.

Du point de vue religieux, le Bouddhisme se présente comme une philosophie athée et nulle religion ne donne lieu autant que lui à des manifestations religieuses en si grand nombre ; il s'est accommodé de toutes les croyances qu'il a rencontrées là où il s'est implanté et il a absorbé le panthéon des religions anciennes. De ce triple paradoxe l'auteur analyse les divers éléments et cherche leur concialition possible.

Le P. Taymans d'Eypernon est un familier de la pensée bouddhiste. Son ouvrage est le fruit d'études longuement mûries. Un séjour de cinq ans à Ceylan, où il enseigna au Séminaire pontifical de Kandy, des contacts fréquents et amicaux avec des moines bouddhistes, lui ont permis de se familiariser avec l'aspect concret du Bouddhisme actuel et de vérifier comme expérimentalement l'interprétation des textes canoniques.

Cette confrontation nous rassure immédiatement sur l'objectivité de l'auteur. Elle nous a valu un exposé précis et pénétrant, qualités auxquelles viennent s'adjoindre, sans leur nuire, une clarté et une simplicité qui nous rendent accessible une doctrine philosophique et religieuse si souvent obscure et compliquée pour des esprits occidentaux.

Mais l'ouvrage est aussi d'un apôtre inquiet de la recrudescence intensive du Bouddhisme en ces dernières années et de sa résistance à tout effort d'évangélisation. S'il en a diagnostiqué les causes, c'est pour chercher, sur le plan psychologique et religieux, des points de contact qui permettront peut-être au missionnaire de demain d'entamer le bloc massif du bouddhisme apparemment inattaquable.

B. GILSON.

J. Herbert, *Spiritualité hindoue*, in-8°, 472 p., Albin Michel, 1947. (3e mille).

Un vaste panorama de la vie indienne, tissue de faits, de détails, de noms, complète introduction à l'Hindouisme vivant, actuel surtout, n'en négligeant aucun aspect : les théories, la vie matérielle, intellectuelle, artistique, morale, sociale ; Dieu, la religion, la vie spirituelle.

D'une lecture facile et attachante, ce tableau d'ensemble intéressera tout lecteur curieux, amateur, en quête d'initiation. Ecrivain fécond, M. H. J., qui se dit catholique, nous étonne souvent par la sympathie par trop accueillante avec laquelle il expose les doctrines les plus incohérentes. On sait qu'il ne prétend pas définir la pure et authentique tradition hindouiste. Il rassemble dans cet ouvrage, une étonnante documentation, de quoi familiariser avec tous les secrets de la vie hindoue, dont il dégage en ses traits ondoyants, l'âme spirituelle.

A. L.

Swami Vivekananda, *Jnana-Yoga*, traduit de l'anglais par J. Herbert (Spiritualités vivantes, Série Hindouisme), 4e édition. In-12, xiii-501 p., Albin Michel, 1948.

Homme d'action, fougueux orateur, et, en Bengale sa patrie, hardi réformateur, Vivekananda (+ 1902), converti et disciple de Ramakrishna, a élaboré, au service de l'humanité tout entière, à l'égard de laquelle il se croyait une mission, un Védantisme trempé de positivisme, article d'exportation, qu'il répandit en Europe et surtout en Amérique (Chicago, 1893), et en Angleterre. Le dernier mot de sa méditation philosophique, c'est la « Religion universelle » dont nous entretiennent longuement les conférences rassemblées et traduites ici. Elles concernent le plus important des Yogas indiens, et sont à ce titre les plus représentatives de la pensée de leur auteur et du mouvement néo-hindouiste, parmi toutes celles publiées par M. Jean Herbert : une dizaine de volumes environ.

Armé de quelques principes fondamentaux, Vivekananda a formulé, à l'usage de l'Occident, une doctrine d'universelle réconciliation, base d'une religion unique, définitive, réalisant la communion de tous les humains dans l'Existence absolue. Car la vérité peut s'exprimer de mille manières ; toutes les conceptions différentes restent vraies dans leur ordre et toutes les religions du monde sont non moins vraies. On n'a pas encore trouvé le moyen de les réunir toutes, en permettant à chacune de conserver son individualité. Eh bien, cette super-religion est réalisée par ce que dans l'Inde on appelle Yoga, union. Le Jnana-Yoga, yoga de la connaissance, enseigne à l'humanité la réelle unité de l'être. Il est l'absence de credo, sans mépris d'aucun credo, étape au delà de tous les credo.

Ces pages d'une lecture aisée, sont une commode initiation au mouvement néo-hindouiste. Une préface de Romain Rolland, qu'on sent enthousiaste, préconise « cet universalisme de l'esprit, où se réconcilient et coopèrent Science et Religion, l'athée sincère et le voyant-Dieu... L'intuition du prophète indien a rejoint sans le savoir la raison virile des grands

interprètes du communisme ». P. Masson-Oursel lui fait écho dans sa préface, en affirmant que l'idéal communiste s'intègre très bien dans l'esprit général de la réforme vivekanandienne.

A. D.

BIOGRAPHIES

RR. PP. Bénédictins de Paris, *Vies des saints et des bienheureux*, Tome VI, VII, juin, juillet in-8°, 548 p., Letouzey, 1948.

Voici avec juin et juillet les VIe et VIIe tomes de l'œuvre considérable entreprise par les PP. Bénédictins de Paris poursuivant celle de Dom Baudot.

On trouvera pour chaque jour du mois la liste de tous les saints mentionnés au Martyrologue romain, avec notes critiques ; celle de quelques autres saints et bienheureux qui n'y sont pas inscrits ; puis les notices plus ou moins développées des principaux d'entre eux, avec d'utiles indications bibliographiques. Immanquablement il y aurait à redire dans l'exécution de ce vaste projet. Insistons sur son opportunité. On se propose de mettre la vie des saints à la portée de toutes les bibliothèques. Le problème consiste à passer des soixante-neuf volumes in-folio des authentiques et si précieux Bollandistes, avec tous les amendements nouveaux, par-dessus les soi-disant petits Bollandistes de Mgr Guérin, pour leur substituer une œuvre analogue, mais consciencieuse et vraiment critique.

A. L.

Mailly (Jean de), O. P., *Abrégé des gestes et miracles des saints* (traduction de A. Dondaine, O. P.). (Bibliothèque d'histoire dominicaine, I). In-8° R., 525 p., Édit. du Cerf, 1947.

Jean de Mailly ? Un inconnu jusqu'ici. Or, sa *Geste* est antérieure d'une trentaine d'années à la fameuse *Légende dorée* de Jacques de Voragine. Dès 1225, une légende primitive existait, plus sobre, de forme exclusivement narrative, qui inspira ses cadettes ; œuvre de Jean de Mailly, délicieux compilateur, plein de respect pour les récits traditionnels, qui ose glisser de ci de là quelques observations critiques, et qui, en outre, fait une place de choix à nos bons saints gaulois.

Une introduction alléchante nous apprend comment il faut, à petites doses, déguster « Gestes et Miracles », et renoncer d'aborder ce Légendier médiéval autrement que comme une chanson de gestes sacrée, en déposant le souci d'y démêler le vrai du faux.

A. L.

R. Rouquette, *Textes des Martyrs de la Nouvelle France*. In-16, 123 p. (La Sphère et la Croix), Édit. du Seuil, 1947.

Émanant la plupart des martyrs eux-mêmes, comparables aux lettres de saint Ignace d'Antioche, ces textes achèvent d'illustrer l'épopée canadienne racontée par G. Goyau.

M. D.

Nihil obstat : Besançon, 20 avril 1949. A. Drouet.

DERNIERS OUVRAGES ENVOYÉS A LA REVUE

AULEU (G.) : **Christus Victor.** La notion chrétienne de rédemption (Les religions, 4), in-16, 223 p., Aubier, 1949.

ADAM (Karl) : **Vers l'unité chrétienne.** Le point de vue catholique (Les religions, 5), in-16, 173 p., Aubier, 1949.

BIEBUYCK (J.) : **Le psaume dans la ville** (Cahiers de la Revue nouvelle), in-8° c., 241 p., Casterman, 1948.

BARON (chan. R.) : **La belle aventure de la vie au séminaire,** in-16, 109 p., Edit. Spes, 1948.

BENOIT D'AZY (Dom P.) : **Les anges devant le mystère de l'Incarnation** (Extr. du Bulletin de Litt. ecclés., 1948), in-4°, 39 p., Saint-Benoît d'Encalcat, Dourn (Tarn).

BRUNO (de J.-M. P.-Fr.) : **Saint Jean de la Croix,** nouvelle édition, in-8°, 34-VI-482 p., Plon, 1948.

BOUDON (Jh) : **Memento du privilège paulin,** in-16 j., 104 p., Libr. missionnaire, 1949.

BARABE (P.-H.) : **Un siècle de miséricorde,** in-12, 415 p., Edit. de l'Université d'Ottawa.

BERAUD DE SAINT-MAURICE : **Jean Duns Scot, un docteur des temps nouveaux,** in-12, XIII-318 p., Thérien fr., Montréal, 1944.

Centenaire de Suarez, 1548-1948 (**Razon y fe,** Madrid, Julio-Octubre 1948), in-8°, 512 p., Madrid, 1948.

COURCELLE (P.) : **Histoire littéraire des grandes invasions germaniques,** in-8°, 264 p., Hachette, 1948.

CARDOLLE (chan.) : **Et toi, connais-tu le Christ, vie de ton âme ?** in-16, 276 p., Desclée de Brouwer, 1949.

COMBES (A.) : **Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson,** tome II (Etudes de théologie et d'histoire de la spiritualité), grd in-8°, 461 p., Vrin, 1948.

COLLIN (chan. H.) : **Manuel de philosophie thomiste** (réédit. de l'abbé R. Terribilini), II-Psychologie. In-8°. 488 p., P. Téqui, 1949.

CHEVROT (Mgr G.), FERET (H.-M.) est : **Le jour du Seigneur** (Lyon, 17-22 septembre 1947), in-8° j., 380 p., Robert Laffont, 1948.

COLOMB (J.) : **Pour un catéchisme efficace.** I. L'organisation d'un catéchisme ; II. La vocation de catéchiste, 2 vol. in-16, 109-85 p., E. Vitte, 1948.

CHAINE (J.) : **Le livre de la Genèse** (Lectio divina, 3), in-8° c., 526 p., éd. du Cerf, 1948.

CALVET (J.) : **Saint Vincent de Paul** (Les grands Spirituels), in-8°, 371 p., Albin Michel, 1948.

CROIDYS (P.) : **Pas à pas avec Marie mère du Christ,** in-8°, 318 p., Spes, 1948.

CORDONNIER (chan. Ch.) : **Monseigneur Fuzet, archevêque de Rouen,** I, in-16 grand j., 382 p., Beauchesne, 1948.

CARREL (Dr Alexis) : **Le voyage de Lourdes,** suivi de fragments de journal et de méditations (L'épi), in-16, 173 p., Plon, 1949.

DOCKX (S. I.) : **Fils de Dieu par grâce,** in-8°, 150 p., Desclée dè Brouwer, 1948.

DANIELOU (J.) : **Origène** (« Le génie du christianisme »), in-8°, 310 p., Edit. de la Table ronde, 1948.

DANIEL-ROPS : **Les Évangiles de la Vierge** (Bibl. chrétienne d'histoire), in-12 j., 264 p. et 40 planches héliogr., Robert-Laffont, 1948.

DOMINIQUE (P. J.) : **Les chaînes qui tombent,** in-12, 272 p., Siloë, 1948.

DANTLO (R) **Essai sur la morale,** in-12, 95 p., Siloe, 1948.

DUNNE (J. W.) : **Le temps et le rêve** (trad. de l'anglais par Eug. de Veance), in-16 j., 274 p., Ed. du Seuil, 1948.

DEMAN (Th.) : **La Prudence,** Somme théol. de Saint Thomas, 2e édit., petit in-16, 554 p., Desclée et Cie.

FERNESSOLE (P.) : **La papauté et la paix du monde,** (de Grégoire XVI à Pie XI). (« Pro Pontifice ») ; in-16, 279 p., Beauchesne, 1948.

FORBES (E.-A.) : **The canonical separation of consorts,** in-8o, 281 p., University Ottawa Press, 1948.

GUITTON (J.) : **Morceaux choisis.** Introd. de R. Christoflour (Pionniers du spirituel), in-16 j., 188 p., Casterman, 1948.

GERADIN (A.) : **Louis Veuillot, héraut du Christ-Roi,** in-16, 110 p., Lethielleux, 1948.

GOLDSCHMIDT (V.) : **Les dialogues de Platon** (Bibl. de philos. contemporaine), in-8o, XI-376 p., Presses univ. de Fr., 1947.

GARDET (L. et ANAWATI (M. M.) : **Introduction à la théologie musulmane** (Etudes de phil. médiévale, XXXVII), in-8o, VII-543 p., J. Vrin, 1948.

GAGNEBIN (Ch.) et BARTH (K.) : **Calvin, textes** (Le cri de la France), in-16, 322 p., Egloff, 1948.

GREEFF (Et. de) : **Aux sources de l'humain** (« Présences »), in-16, XXIII-240 p., Plon, 1949.

GILSON (E.) : **Saint Bernard** (Bibl. spirituelle du chrétien lettré), in-12 j., XLIV-329 p., Plon, 1949.

IGNACE DE LOYOLA (St) : **Exercices spirituels,** annotés par le P. Roothaan, traduits par le R. P. Jennesseaux, 23e édit., revue et corrigée par le P. Pinard de la Boullaye. Pt in-8o, XX-266 p., de Gigord, 1948.

LECLERCQ (chan. J.) : **Saint François de Sales, docteur de la perfection,** nouv. édit., in-8o car., 270 p., Casterman, 1948.

LANGLOIS (G.) : **Un mendiant de la souffrance : Léon Bloy,** in-12, 284 p., Edit. de l'Univ. d'Ottawa.

Le saint Cœur de Marie dans la spiritualité eudiste (Cahiers eudistes, 2), in-16, 128 p., Lethielleux, 1948.

LATU (R.) : **L'Église derrière le rideau de fer,** in-16, 159 p., Bonn Presse, 1949.

LEBRET (L.-J.) : **Action, marche vers Dieu** (Spiritualité, 4) (Economie et humanisme), in-16 j., 224 p., Edit. ouvrières, 1949.

MATO (R.-F.) : **Trujillo ou la transformation d'un peuple,** in-4o, 415 p., Comité fr. des Amis de la Rép. dominicaine.

MASSON (J.) : **Un samaritain passa** (La vie intérieure pour notre temps), in-16, 144 p., Bloud et Gay, 1948.

MARC (A.), S. J. : **Psychologie réflexive,** 2 vol., in-8o (Museum less. — Sect. phil., 29), 378 et 415 p. Edit. Univ. et Desclée de Brouwer.

MOUROUX (J.) : **Je crois en toi.** Structure personnelle de la foi (Foi vivante), in-16, 128 p., Revue des Jeunes, 1949.

Miscelanea comillas-IX. **Hommage au Dr P. Fr. Suarez** pour le IVe centenaire de sa naissance, in-8o, 510 p., Univ. Pont. Comillas, Santander, 1948.

Miscelanea comillas-X, in-8o, 305 p., Santander, 1948.

NEUBERT (E.) : **Le P. Joseph Schellhorn,** in-16, 193 p., Centre de docum. scol., 1948.

NAZ (R.) : **Traité de droit canonique**, tomes IV et V : Procès, délits et peines, par P. TORQUEBIAU - R. NAZ - C. de CLERCQ - E. JOMBART, in-8°, 848 p., Letouzey, 1949.

Œuvres philosophiques de Newman. Traduction de S. Jankélévitch, préface et note de M. Nédoncelle (Bibl. phil.), in-16, 668 p., Aubier, 1945.

PONS (R.) - SOULAIROL (J.), etc. : **D'Yseult à Violaine** (études littéraires), in-16, 220 p., Edit. du feu nouveau.

PICHON (P. Yves) : **L'abbé Roussel** (1825-1897), in-12, 420 p., Orphelins d'Auteuil, 1948.

POURSAT (A.) : **...et la vie continue** (roman), in-16, 254 p., Dervy, 1948.

PETRE (H.) : **Ethérie, Journal de voyage** (Sources chrétiennes, 21), in-8° é., 285 p., Edit. Cerf, 1948.

PACE (G.) : **Le leggi mere penali** (Bibl. del « Salesianum »), in-8°, 112 p., Soc. Edit. Internazionale, Torino, etc.

PARE (Th.) : **La prière des Psaumes**, in-12, XXXI-667 p., Edit. francisc., Montréal.

PINARD de la BOULLAYE (H.) : **La spiritualité ignacienne** (Bibl. spirit. du chrétien lettré), in-12 j., L-457 p., Plon, 1949.

PHILIPON, O. P. : **Écrits spirituels d'Elisabeth de la Trinité**, in-16 j., 253 p., Edit. du Seuil, 1949.

REY (Abel) : **L'apogée de la science technique grecque** (La science dans l'antiquité. Bibl. de synthèse hist., l'Evolution de l'humanité), in-16 s., XVI-324 p., Albin Michel, 1948.

RUPP (J.) : **Histoire de l'Eglise de Paris**, in-16 j., 339 p., Robert-Laffont, 1948.

RUYSBROECK : **Œuvres choisies**, traduites par J.-A. BIZET (les maîtres de la spiritualité chrétienne), in-16, 367 p., Aubier, 1947.

RICCIOTTI (G.) : **Histoire d'Israël**, tome II, traduit par P. AUVRAY, nouvelle édit., in-8°, 636 p., A. et J. Picard, 1948.

RIVAUD (A.) : **Histoire de la Philosophie** (Logos), tome I : Des origines à la scolastique, in-16 j., Presses univ. de Fr., 613 p., 1948.

RAYMOND (M.) : **Pierre Bayle, Choix de textes** et Introduction (Le cri de la France), in-16, 371 p., Egloff, 1948.

SIMETERRE (R.) : **Introduction à l'étude de Platon** (Collection d'études anciennes), in-8°, 159 p., Les Belles Lettres, 1948.

Sciences et problèmes d'unité (Archives de philos., XVII-II), in-8° r., 101 et 64 p., supplément bibliogr., Beauchesne, 1947.

SAINT-AXTERS, O. P. : **La spiritualité des Pays-Bas**, in-16, 183 p., E. Nauvelaerts, Louvain et J. Vrin, 1948.

Vers le dogme de l'Assomption. Journées d'études mariales, Montréal, 12-15 août 1948, in-4°, 445 p., Fidès, Montréal-Paris, 1948.

VALENTINI-CAVIGLIA-MASSAI : **Don Bosco e il' 48**, in-8°, 55 p., Soc. Edit. Internazionale, Torino, etc., 1948.

VILLEON, O. P. (de la) : **Sainte Solange, protectrice du Berry**, in-16, 95 p., Spes, 1948.



Nihil obstat : Vesontione, die 20 Avril 1949 A. DROUET, can. cens.

IMP. DE L'EST. — BESANÇON C.O.L. 31.0351 Autorisation C.C.P. 25.930

Dépôt légal 1949 — 2e trimestre, n° 750 Bon d'impression 3.164

Fascicule II-III

L'ANNÉE THÉOLOGIQUE
* 1949 *

PLOTIN ET LA TRAGÉDIE HUMAINE

SOMMAIRE. — 1re *Partie :* Inquiétude plotinienne ou tragédie de la descente.
2e *Partie :* Solution optimiste : la vocation de l'âme dans le corps.
Conclusion.

Les philosophies nouvelles de type existentialiste insistent sans relâche sur les idées d'*angoisse*, de *déréliction*, de *tragique*, de *nostalgie*. Les limites de l'homme, sa temporalité, sa soumission involontaire à une infinité de contingences terrestres bouleversent ces penseurs. Les problèmes que suscitent la naissance et la mort, l'entrée dans la vie et la sortie du monde sont au nombre des questions les plus accablantes. Devant une vie qu'ils estiment *absurde*, aux prises avec une existence *irrationnelle* et donnant la *nausée*, plusieurs enseignent que l'état d'âme logique et la panacée à tous nos maux d'ici-bas sont le désespoir ou le suicide.

Cette tragédie humaine, ils ont tendance à croire et à proclamer qu'ils l'ont saisie les premiers. L'acuité et les implications du problème de l'existence auraient échappé à leurs devanciers ; ils n'hésitent donc pas à s'attribuer toute la gloire de les avoir découvertes et en conséquence à se réserver, de façon exclusive, le titre de philosophes. Un problème philosophique unique existe : celui de savoir si la vie humaine vaut la peine d'être vécue. Or, pour Camus[1] et pour bien d'autres

1. L. LE MEUR, *Un nouveau stoïcisme : la philosophie « sans espoir » d'Albert Camus*, dans *Recherches et Travaux*, III (1948), p. 80.

également, la vie humaine n'a pas de sens. Nous sommes enfermés entre des « murs absurdes » qui nous emprisonnent sans espoir d'évasion. Le monde est un immense irrationnel : l'irrationnel, la nostalgie et l'absurde qui résulte de leur confrontation, voilà les éléments du drame humain[1]. « La vie, dit Camus, sera d'autant mieux vécue qu'elle aura moins de sens, et la seule réponse cohérente de l'homme à cette absurdité sera la révolte[2] ». La meilleure ligne de conduite serait suggérée par ce vers de la troisième *Pythique* de Pindare : « O mon âme, n'aspire pas à la vie immortelle, mais épuise le champ du possible. »

Personne ne songe à chicaner ces penseurs qui peinent à l'étude des états concrets de la vie de l'homme. On peut toutefois leur adresser le reproche de s'éloigner de l'unique voie qui puisse leur donner la vérité et par elle dorer leur vie. Fuyant Dieu, ils perdent leur raison d'être ; créatures détachées de l'Absolu, ils n'ont qu'à sombrer dans le désespoir ou la mélancolie. C'est le lot inévitable de ces auteurs de littérature noire.

Le même problème — relation de l'Absolu et du créé — posé sous un autre aspect obsède les modernes avec une singulière acuité ; ils n'en prennent cependant pas toujours une conscience nette. Le Cardonnel exprimait cette inquiétude en ces termes : « Ce qui importe, c'est de concilier le temps avec l'éternité[3] ». Jean Guitton a éprouvé la même préoccupation, mais il s'en est dégagé en lui donnant une solution différente de celle des existentialistes « mélancoliques ». « Comme toutes les créatures mortelles, nous sommes enchaînés à la loi du temps. Tout change autour de nous,tout s'altère et se dissout, les institutions et les mœurs, les opinions et les amitiés, jusqu'aux contours des objets et aux formes de nos corps ; toutes choses en ce monde portent le sceau de l'éphémère et du relatif. De là ce cri de regret du poète trop attaché à la terre : « Qu'est-ce que tout cela qui n'est pas éternel ? » Pourtant nous avons le pressentiment d'un invariant, d'un modèle fixe et impérisable qui puisse servir de règle à nos jugements, d'un absolu dont nous

1. *Ibid.*, p. 80.
2. *Ibid.*, p. 81.
3. Cité dans *Morceaux choisis de Jean Guitton*, précédés d'une introduction de Raymond Christoflour. Tournai-Paris, Casterman, 1948, p. 10.

portons en nos cœurs l'image souveraine et voilée. Dans quelle mesure pouvons-nous l'atteindre[1] ? »

Il est également permis de trouver à redire à l'assurance avec laquelle les existentialistes se posent en initiateurs dans la recherche d'une solution au problème de l'homme, de l'homme concret ou, selon les propres mots de l'un d'eux, Jaspers, de « mon être dans sa situation concrète[2]. » Sans exagération aucune le terme d'existentialistes authentiques s'applique parfaitement aux prophètes, aux philosophes de l'antiquité, en particulier à Plotin et à saint Augustin[3], tous personnages beaucoup antérieurs aux Kierkegaard, aux Heidegger, aux Jaspers, aux Sartre ou aux Camus...

I. — INQUIÉTUDE PLOTINIENNE OU TRAGÉDIE DE LA DESCENTE

Chez les anciens sages, il en est un, le philosophe néoplatonicien Plotin, qui d'une façon bien originale et bien profonde aussi s'est employé à faire un peu de lumière sur le mystère de la destinée humaine. Quiconque a étudié la philosophie de Plotin s'est bien vite rendu compte de l'élévation et de la rigueur de la pensée de l'Alexandrin. Il suffit d'assister à son organisation de la réalité, à partir de l'Un transcendant, source première et principe souverain de tout, jusqu'à son dernier reflet, la matière, image et fantôme d'un fantôme, écran faisant échec à l'illumination plutôt que réverbération véritable, pour comprendre facilement le rationalisme profond de son édifice philosophique.

Dans sa philosophie, on voit en particulier comment tout vient de l'Un et on ne peut s'empêcher d'admirer l'insistance avec laquelle Plotin appuie sur le fait que par une *nécessité de nature*, par une aspiration profonde et par un désir parfois bien discret et timide, mais merveilleusement dynamique toujours, tous les êtres cherchent à faire retour à l'origine de cette cascade d'actualité et de réalité, à l'Absolu. Ils ont

1. *Ibid., Introduction*, p. 10-11.
2. R. Verneaux, *Vues cavalières sur l'existentialisme*, dans *Laval théologique et philosophique*, IV (1948), I, p. 15.
3. F. Cayré, A. A., *La philosophie de saint Augustin et l'existentialisme*, dans *Revue de Philosophie*, 1946, p. [9]-33.

comme le pressentiment qu'ils ne peuvent exister sans Lui ; ils en tirent leur force, leur être, leur vie et leur unité. C'est Lui, l'Un qui rend compte, en tant qu'Absolu, des existences relatives et particulières, qui leur donne leur raison d'être. En lui, le sage trouve un sens à la vie. Ce que l'existence semble comporter d'absurdité ou d'irrationnel disparaît.

Au sein de la diversité infinie des êtres à la recherche d'union à leur principe et conscients d'une douce et mystérieuse présence au plus profond d'eux-mêmes, Plotin en étudie un avec attention et amour ; c'est l'homme. Sous son stylet, la vie retrouve sa valeur et son charme, l'existence devient attrayante et attachante ; la nausée est bannie et seule la nostalgie de l'Infini, de l'Absolu, de l'Un, notre Père[1] trouve place et pour notre salut.

Plotin nous parle souvent et longuement de notre dignité, de notre grandeur. Il décrit le bonheur qui est nôtre dans une vie toute pure, dégagée des affections corporelles et étrangère aux choses d'ici-bas. Il insiste sur la beauté du monde et nous assure que « nous serions étonnés des choses les plus ordinaires, si l'on nous racontait leurs opérations, avant que nous en ayions eu l'expérience[2] » ; il est la plus belle image possible de la réalité[3]. Dans cet univers, l'homme est une belle créature, aussi belle qu'elle peut l'être[4] et il a plus de prix que tous les autres animaux[5]. Voilà qui devrait satisfaire les plus exigeants puisque « dans le tissu de l'univers, il [l'homme] a une meilleure part que tous les animaux qui vivent sur la terre[6] ».

Pour estimer notre condition à sa juste valeur, ne nous perdons pas en imaginations, et considérons que notre bien n'est pas hors de notre être[7]. Reconnaissons que nous ne sommes pas l'Absolu et souvenons-nous cependant qu'il nous est tout de même possible de nous unir à Dieu, dès ici-bas, et nous vivrons vraiment dans la patrie. La patrie est au-dedans de nous et il suffit de vouloir y retourner pour la retrouver : la vision est l'œuvre de qui veut voir.

1. I, 6, 8.
2. IV, 4, 37.
3. II, 9, 4.
4. III, 2, 9.
5. II, 9, 13.
6. III, 2, 9.
7. VI, 5, 1.

> Notre patrie est le lieu d'où nous venons, et notre père est là-bas. Que sont donc ce voyage et cette fuite ? Ce n'est pas avec nos pieds qu'il faut l'accomplir ; car nos pas nous portent toujours d'une terre à une autre ; il ne faut pas non plus préparer un attelage ni quelque navire, mais il faut cesser de regarder et, fermant les yeux, échanger cette manière de voir pour une autre, et réveiller cette faculté que tout le monde possède, mais dont peu font usage[1].

Le bonheur peut être nôtre, saisissons-le et laissons ce ton tragique qui nous fait parler des dangers et des maux de la vie d'ici, nous dit-il.

Pour trouver la solution au problème de notre destinée, il faut saisir notre vraie place dans l'univers et l'estimer. Il ne faut pas désirer davantage, car on ne peut « demander à un être particulier, comme tel, d'arriver au sommet de la perfection[2] » et « ce qui nous vient de la providence est trop bon pour nous[3] ». Ne nous contentons pas non plus d'une condition inférieure à la nôtre, mais agissons en sorte que notre vie donne son plein rendement. Telle est la doctrine plotinienne.

L'artiste n'a pas d'explication à fournir à son chef-d'œuvre ; le créateur n'a pas, lui non plus, de compte à rendre à la créature. Pourtant nous serait-il possible de retrouver notre place véritable ? Une explication à ce que nous appelons nos maux ne nous aiderait-elle pas à recouvrer la paix ? Quel est donc notre rôle dans le drame universel ? Dans cette éclatante symphonie des êtres qui va majestueusement de Dieu au Néant, de l'Autre à l'*autres ?* Voilà à la vérité, une question bien légitime et dont les hommes désirent ardemment connaître la réponse. Plotin formulera l'interrogation en termes bien précis en se demandant catégoriquement dans la première *Ennéade :* « Qu'est-ce que l'homme[4] ? »

S'agit-il chez notre philosophe d'une simple curiosité de connaître toute naturelle à l'homme[5] ? Est-ce volonté de satis-

1. I, 6, 8.
2. III, 2, 14.
3. III, 3, 3.
4. I, 1.
5. ARISTOTE, *Métaphysique*, A, I, 980 a 21.

faire cette étrange passion qu'est le désir de savoir ? Elle serait justifiée puisque de tout temps le problème de la connaissance de soi a revêtu une importance exceptionnelle aux yeux des savants pour expliquer, ordonner et régir le comportement humain. Les premiers physiologues n'en ont-ils pas éprouvé le besoin impérieux, eux, qui, par l'intermédiaire de Thalès, le premier à qui on réserve le nom de philosophe, l'ont inscrit au fronton de Delphes dans la célèbre inscription : « Connais-toi toi-même[1] ».

Le conseil du représentant des sept sages a pu pousser le philosophe de Lycopolis à instituer sa recherche. Le problème agité par la philosophie contemporaine, problème éternel, n'y serait-il pas aussi pour quelque chose ? Ecoutons M. Émile Bréhier, dans *La philosophie de Plotin*[2], nous indiquant le point de départ de la spéculation plotinienne. « Ce point de départ est un sentiment de malaise, le sentiment que la vie humaine, sous sa forme actuelle, est une vie arrêtée ou diminuée par des obstacles dus au corps et aux passions. » Plotin est donc bien dans la ligne ! N'est-il pas remonté par lui-même, preuve de sa puissance et de sa grandeur, à ce qu'il y a de réellement désirable pour nous, « jusqu'à ce qu'il y a de meilleur en nous, à savoir la proportion, la beauté, la forme bien composée, la vie claire, intelligente et belle[3] » ? Et toute voisine du bien, l'âme « se réjouit de le contempler, et, pour autant qu'elle peut voir, elle est dans une stupeur joyeuse[4] ». L'âme est saisie et consumée du désir de le voir. Alors elle voit toutes les beautés et les réalités véritables ; elle se fortifie, parce qu'elle est remplie par la vie de l'être ; elle devient elle-même un être réel ; elle a l'intelligence de l'être réel, parce qu'elle est auprès de lui ; elle sent enfin ce qu'elle cherchait depuis longtemps[5] ».

N'y a-t-il pas là quelque chose de rassurant sur la dignité de notre sort ? Plotin le sait bien et c'est ce qui nourrit son optimisme. Il n'est pourtant pas sans comprendre aussi la

1. Vincenzo Capparelli, *La sapienza di Pitagora*. Padova, Cedam, 1941-1944, vol. II, (1944), p. 351.
2. Paris, Boivin et Cie, [1928], p. 24.
3. vi, 7, 30.
4. vi, 7, 31.
5. vi, 7, 31.

dualité inhérente à l'homme. Le texte suivant le montre à l'évidence.

> Souvent, je *m'éveille* à moi-même en *m'échappant* de mon corps ; étranger à toute autre chose, dans l'intimité de moi-même, je vois une beauté aussi merveilleuse que possible. Je suis convaincu, surtout alors, que j'ai une *destinée supérieure :* mon activité est *le plus haut degré de la vie :* je suis uni à l'être divin, et, arrivé à cette activité, *je me fixe en lui* au-dessus des autres êtres intelligibles. Mais, après ce repos dans l'être divin redescendu de l'intelligence à la pensée réfléchie, je me demande comment j'opère actuellement cette descente, et comment l'âme a jamais pu venir dans les corps, étant en elle-même comme elle m'est apparue, bien qu'elle soit en un corps[1].

Plotin nous décrit ici « sa propre expérience interne ; l'état de méditation intérieure qui le place dans un monde intelligible s'oppose à l'état ordinaire où l'âme est occupée par les sensations[2] ». Après un début tout rempli d'enthousiasme où il décrit son bonheur, sa plénitude — le véritable réveil, débarrassé de la sensation, puisque passer d'une sensation à une autre n'est pas une veille véritable mais un simple changement de lit[3] — le philosophe se pose une question angoissante en face d'une situation qui peut paraître, à plusieurs, rester sans explication adéquate.

Se retrouvant lui-même, étranger à tout, dans toute sa pureté, sa simplicité, dans sa propre intimité, il a vu une extraordinaire beauté. Il est remonté par lui-même à ce qu'il y a de souverainement désirable pour l'homme. Il lui a semblé être maître de sa destinée. Son ascension au sommet des intelligibles l'emporte au sommet de la vie. Comment alors ne pas être convaincu qu'il possède une destinée supérieure ? Son activité, dans cet état de méditation intérieure, est le plus haut degré de la vie. L'union à l'être divin conditionne ce bonheur. Parfaitement heureux et conscient de son bonheur, il se fixe en lui, au-dessus des autres êtres intelligibles ; le sommet est

1. IV, 8, 1. Les italiques sont de nous.
2. BRÉHIER, notice à IV, 8, 1.
3. V, 6, 6.

atteint. De la cime où sa pensée s'envole désormais, seul l'objet de sa contemplation enflamme son amour et les beautés du monde sensible ne sauraient plus l'émouvoir. Dans le royaume de la lumière, il n'éprouve que dédain pour les ténèbres d'ici-bas. Il « les dédaigne parce qu'il les voit incarnées dans des corps, souillées par le lieu même où elles résident, et [qu'elles] se divisent dans l'étendue ; certes, ce ne sont pas les beautés de là-bas ; celles-là, si hautes sont-elles, ne supporteraient pas d'être plongées dans le bourbier des corps pour s'y salir et y disparaître[1] ».

Pour un moment il a cru à l'immortalité ; fixé dans l'éternel, il a fui le temps, le changement, la matière et le corps. Son âme n'est plus amoindrie par son associé temporaire, il ne ressent plus d'obstacle à la pensée. Toutes les causes de craintes sont bannies : crainte de l'oubli, crainte de la mort, des malheurs, des douleurs. Ayant retrouvé l'immobilité, il s'est abandonné à son bonheur.

Alors l'énigme se pose dans toute son âpreté. Comment l'âme a-t-elle jamais pu venir dans les corps, étant en elle-même, comme elle lui est apparue, si belle, bien qu'elle soit dans un corps ? Comment s'est opérée la descente dans un corps qui vraisemblablement est sien, mais ne laisse pas de l'embarrasser ? Notre vie serait-elle donc irrémédiablement empoisonnée ? Sommes-nous justement autorisés à proclamer que l'âme humaine est entièrement dans le corps

> où elle subit le mal et la souffrance, où elle vit dans le chagrin, le désir, la crainte et dans tous les maux, pour qui le corps est une prison et un tombeau, le monde une caverne et un antre...[2].

Plotin pourrait-il s'approprier cette doctrine, lui qui a atteint le but et qui a vu le Dieu qui n'a ni forme ni essence[3] ? N'est-ce pas une idée en désaccord avec ce qui précède ? Le texte reproduit plus haut et tiré du chapitre premier du huitième traité de la quatrième *Ennéade*, la sixième qu'il écrivit et donc du début de sa carrière, manifeste pourtant bien, lui aussi, l'état d'une âme angoissée en face de la tragédie de la descente. La relativité de l'être etsa faiblesse s'y révèlent dans tout son

1. vi, 7, 31.
2. iv, 8, 3.
3. Porphyre, *Vie de Plotin*, 23 (éd. Bréhier).

tragique. Que l'on relise les lignes finales de cet extrait et il apparaîtra clairement qu'elles sont de la même inspiration ; en se demandant comment l'âme a pu venir dans les corps, il perçoit que dans le corps elle subit le mal et la souffrance, bref, tous les maux.

La beauté réelle et intelligible, la beauté fictive et trompeuse des choses sensibles exercent toutes deux leur attrait sur les humains, la réalité et la bagatelle, la richesse et l'indigence se disputent leur cœur. Or cette double séduction engendre un tiraillement douloureux. Une lutte cruelle naît au cœur de l'homme, le torture et le déchire.

Dans un premier état, nous avons la certitude de résider dans l'éternel, dans la patrie. Plotin se sent un être d'éternité, d'identité avec lui-même. C'est l'ivresse, l'émotion, le désir d'être avec soi-même en se recueillant en soi-même et hors du corps[1]. L'homme peut alors s'exclamer en toute vérité : « *Je suis* » en donnant à ce mot son sens le plus pleinier. C'est vraiment le sommet de la vie et pourquoi ne pas faire sien alors le vers d'Empédocle : « Salut à vous, je suis un Dieu immortel[2] » ?

D'autre part, comment échapper à la mélancolie et au cauchemar en prenant conscience de la descente de l'âme? Comment l'homme que nous avons admiré dans sa splendeur, a-t-il pu *devenir* un être temporel, fuyant dans le mouvant, un être mal à l'aise courant sans cesse vers l'avenir en quête d'un peu de bonheur et de vie ? La vie lui échappe sans cesse et l'âme dispersée dans le temps n'est-elle pas perdue si tout en elle est en devenir[3] ? Comment peut-il vivre dans le chagrin, le désir, la crainte et dans tous les maux ? Comment donc est-il tombé dans le temps, l'altérité, le vide, le superficiel, le devenir perpétuellement trompeur, l'interminable recommencement et l'éternel néant ?

L'être humain a la certitude profonde d'être engagé dans une lutte inévitable où il se débat éperdument. Être à deux têtes, l'une recherche la vision du paradis perdu et l'autre

1. I, 6, 5.
2. IV, 7, 10. Voir *Empedoclis Carmina. E. Lustralibus carminibus.* éd. Mullach, vers 400.
3. I, 5, 7.

rive ses faibles regards sur le mouvant insaisissable. Regard « écartelé » *par nécessité*, semble-t-il. Comment s'attarder *ici-bas* et s'y complaire tandis que la vie est *là-bas*, là haut, loin d'ici ?

On comprend alors et expérimentalement que l'union de l'âme avec le corps est une alliance dangereuse et peu solide[1] et qu'elle peut empêcher la contemplation[2]. Oui, l'âme radieuse de la contemplation intérieure est bien plongée dans le bourbier des corps, elle s'y est salie, elle y est disparue. L'homme est devenu de l'or recouvert de boue et cette vie mélangée de mort[3] le dégoûte. Telle ne saurait être sa vie véritable puisqu'il n'est pas permis de vivre heureux dans la société du corps[4] car l'âme engagée dans le corps attire à elle des désirs irrationnels ou des sentiments violents et accueille les autres passions[5]. La relation avec le corps est un mal dont il est bon de s'affranchir[6] et la mort doit être préférée à la vie avec le corps[7].

II. — SOLUTION OPTIMISTE
LA VOCATION DE L'AME DANS LE CORPS

Dans son explication philosophique de la nature humaine, Plotin aidera à résoudre le problème en litige. Nous avons vu qu'au premier traité de la première *Ennéade*, le philosophe pose explicitement la question : « Qu'est-ce que l'homme ? » Voici ce que nous pouvons en dire. L'homme n'est pas un être simple[8], il n'est donc pas l'absolu mais un composé d'une âme et d'un corps[9] ; telle est la nature de tout animal[10] et l'homme entre dans la catégorie d'animal raisonnable et de par sa raison possède beaucoup plus de prix que tous les animaux vivants sur la terre[11].

1. IV, 4, 8.
2. IV, 8, 8.
3. VI, 7, 29.
4. I, 4, 16.
5. IV, 7, 10.
6. VI, 4, 16.
7. I, 4, 7.
8. IV, 7, 1.
9. VI, 7, 4.
10. II, 1, 2.
11. II, 9, 13.

Notons toutefois qu'un vrai mélange ne résulte pas de cette union[1] car

> l'animal se constitue sans que les composants changent et sans qu'ils se mélangent au point que l'âme ne serait plus qu'en puissance dans l'animal[2],

et l'âme

> ne produit pas les animaux en les composant d'elle-même et d'un corps ; elle reste immobile et ne donne d'elle que des reflets[3].

Don octroyé au corps pour la propre conservation de ce dernier[4]. L'âme commande au corps, le domine et souvent, hélas ! doit le combattre[5], le corps possédant ses biens propres qui ne sont pas ceux de l'âme[6]. Semblable à une mère elle veut le redresser après l'avoir produit, façonné et formé[7]. Sa proximité du corps rend compte des désirs ; car cette partie de

> l'âme voisine du corps, celle que nous appelions la nature et qui a donné au corps une trace d'elle-même... elle éprouve en toute clarté un désir qui est l'achèvement de celui qui a commencé dans le corps[8],

elle décide ensuite d'accéder ou non sans s'occuper du corps, mais le corps cause le désir.

Mère bienveillante et attentive, c'est « en descendant qu'elle vient au devant des besoins d'un autre être[9] ». Dieu l'envoie ici pour subvenir à ces indigences. En effet,

> il fallait à ces corps une providence qui se multiplie et se diversifie ; car ils se rencontrent avec beaucoup de corps étrangers ; toujours soumis au besoin, il leur faut une aide continuelle dans les grandes difficultés où ils se trouvent[10].

D'autre part

> ce n'est point un mal pour l'âme de donner au corps la force d'exister, tant que la providence qu'elle

1. I, 1, 8 ; II, 1, 2.
2. IV, 3, 26.
3. I, 1, 8 ; IV, 4, 3.
4. IV, 4, 22.
5. IV, 7, 8[4].
6. I, 4, 4.
7. IV, 4, 20.
8. IV, 4, 20.
9. IV, 8, 5.
10. IV, 8, 2.

> exerce sur l'être inférieur ne l'empêche pas de rester dans un séjour meilleur[1].

Donner au corps la force d'exister, voilà une preuve de noblesse et de dignité ; à l'âme de se garder de tout commerce impur avec son associé. Le mal, la cause profonde de l'angoisse, consiste bien plutôt à *vouloir* parfois *être à elle-même.* L'âme se fatigue d'être avec une autre et elle se retire en elle-même.

> Restée longtemps dans cet éloignement et cette séparation du tout sans diriger son regard vers l'intelligible, elle devient un fragment, elle s'isole, elle s'affaiblit, elle multiplie son action et n'envisage que des fragments ; appuyée sur un seul objet séparé de l'ensemble, elle s'éloigne de tout le reste ; elle vient et se tourne vers cet unique objet, battu par tous les autres ; elle s'écarte de l'ensemble ; elle gouverne avec difficulté son objet particulier ; elle est maintenant en contact avec lui ; elle le garantit des objets extérieurs, elle lui est présente et y pénètre enfin en grande partie[2].

Elle a perdu ses ailes ; enchaînée au corps, emprisonnée dans la caverne, elle est descendue au tombeau et l'angoisse l'étreint. Associée au corps, elle en partage, en grande partie par sa faute et volontairement, le sort incertain. Les souffrances du corps seront désormais les siennes. Elle s'adjoint les désirs, les craintes, les espérances et les déboires de son partenaire exigeant et débile. Sa vie propre en sort diminuée, son sort empire, elle participe à la mort et à la déraison[3].

> Donc l'âme, après sa chute, a été prise, elle est enchaînée, elle n'agit que par les sens, parce qu'elle est empêchée, au début, d'agir par l'intelligence ; elle est, dit-on, dans un tombeau et une caverne, mais en se retournant vers la pensée, elle se délivre de ses liens, et elle remonte lorsqu'elle part de la réminiscence pour contempler les êtres. Car elle contient toujours malgré tout une partie supérieure. Les âmes ont nécessairement une double vie ; elles vivent en partie de la vie de là-bas, et en partie de la vie d'ici, davantage

1. IV, 8, 2.
2. IV, 8, 4.
3. I, 1, 4.

> de l'une, lorsqu'elles peuvent être en relation plus intime avec l'intelligence, et davantage de l'autre, dans le cas où elles y sont contraintes par leur nature ou par des circonstances accidentelles[1]. Ainsi l'âme, cet être divin, issue des régions supérieures, vient à l'intérieur d'un corps[2].

Pour reconquérir son bonheur, l'âme devra redevenir cet être divin ; Thalès lui-même l'en avertirait : « Ὅμοιος σαυτῷ γίνου, *Similis tui sis*[3] ». Le corps n'est qu'un associé temporaire, un instrument, un serviteur. Il est de nature différente, sans cependant être étranger, et il réside bien plutôt dans l'âme, il baigne dans l'être et dans la vie ; il faut le considérer comme tel et agir en conséquence. Il faut également s'en souvenir dans nos réflexions.

Sans l'âme, non seulement l'ordre ferait défaut[4], mais rien n'existerait ; sans l'âme particulière l'animal ne subsisterait pas, ni l'homme par conséquent : nous ne serions pas.

> Il n'y aurait même pas de corps, s'il n'y avait la puissance de l'âme ; la nature du corps est de s'écouler, d'être en mouvement ; et il périrait instantanément, s'il n'y avait que des corps...[5].

Malgré cette vie en commun du corps et de l'âme, le principal de l'homme, l'homme lui-même, c'est son âme[6] et le moi domine les passions. Il n'y a pas perte totale de l'âme dans l'union ; elle s'amoindrit, s'obscurcit, mais sa partie la plus noble, l'homme véritable, l'homme intérieur reste maître de sa propre destinée. La condition : suivre ici encore le conseil de Thalès et contrôler ses activités : μέτρῳ χρῶ, *Modum adhibe*[7]. En cette vie commune, le philospohe peut considérer l'homme, le moi, avec le corps ou ce que Plotin appelle la bête, ou sans le corps, c'est-à-dire sans la bête[8]. Le corps nous appartient

1. IV, 8, 4.
2. IV, 8, 5.
3. *Septem Sapientum sententiæ*. Mullach, 1, 216.
4. IV, 7, 3.
5. IV, 7, 3.
6. IV, 7, 1.
7. Demetrii PHALEREI, *Septem Sapientum Apophthegmata*, Mullack, I, 213.
8. I, 1, 10.

sans être nous-mêmes[1] ; il est autre sans être étranger[2]. L'humain conserve donc la puissance de vivre sa vie intime, sa vie parfaitement personnelle, mais par intervalle seulement aussi longtemps qu'il habitera notre monde. Sa mission est de veiller aux intérêts du corps qui lui appartient et son devoir et son intérêt lui interdisent de briser l'union avant le temps, surtout tant que ses progrès peuvent encore continuer[3].

Du mode particulier de l'union il suit également que l'âme constituant la vraie personnalité, l'homme véritable est pur de la bestialité[4] et qu'il appartient au genre humain par sa fonction supérieure[5]. L'homme c'est l'âme[6] ; il est lui-même son âme[7], son moi consiste dans l'activité pensante en lui[8], dans l'homme intérieur de l'*Alcibiade*. La personnalité domine les passions et nous fait remonter vers la région supérieure[9]. Voilà que le meilleur de nous-mêmes, l'âme supérieure, la pensée nous entraîne vers les sommets ; nous pouvons partir... Souvent je m'échappe de moi-même...

La créature raisonnable a le devoir de se rappeler qu'elle n'est pas un hors-d'œuvre dans l'univers. La norme de ses jugements doit être juste ; placée sur un plan supérieur et évaluant toutes choses à leur juste prix, la vie se révélera dans toute sa splendide beauté. Partie de l'univers, la créature ne peut vivre en solitaire ; ne possédant pas sa fin en elle-même, mais dans le tout, elle comprendra mieux et accomplira plus parfaitement son office. Même en participant à l'ordre universel, partie constitutive du tout[10], elle n'est pas uniquement part.ei

> Cet univers est un animal unique qui contient en lui tous les animaux ; il a une âme qui va dans toutes ses parties, dans la mesure où les êtres qui sont en lui sont ses parties ; or, tout être dans toute la région du sensible est une partie de l'univers ; *il n'en est*

1. IV, 4, 18.
2. IV, 4, 15.
3. I, 9.
4. I, 1, 10.
5. III, 4, 2.
6. IV, 7, 11 ; VI, 8, 12.
7. I, 1, 3.
8. I, 4, 9.
9. II, 3, 9.
10. IV, 4, 32.

> *qu'une partie en tant qu'il a un corps :* et, en tant qu'il a une âme, il en est une partie pour autant qu'il participe à l'âme de l'univers ; les êtres qui ne participent qu'à cette âme ne sont que des parties de l'univers ; *mais les êtres qui participent à une autre âme, ont par là le privilège de n'être pas exclusivement des parties de l'univers.* Ils n'en subissent pas moins les actions des autres êtres, dans la mesure où ils ont en eux une partie de l'univers et où ils tiennent de l'univers des éléments de leur être[1].

Ainsi,

> nous abandonnons certes à l'influence de l'univers une partie de nous-mêmes, à savoir cette partie de nous-mêmes qui appartient au corps de l'univers ; et comme nous ne croyons pas lui appartenir tout entiers, cette influence se modère ; nous sommes comme de sages serviteurs qui obéissent à leurs maîtres en bien des choses, mais qui gardent une part de liberté ; c'est pourquoi leurs maîtres leur donnent des ordres moins rigoureux parce qu'ils ne sont pas des esclaves et qu'ils ne sont pas tout entiers à autrui[2].

Ces textes montrent combien l'homme conserve sa dignité et sa liberté malgré son insertion dans le cosmos. Notre rôle est donc d'enrichir le monde, de l'orner et non de nous y engloutir. L'homme doit également réfléchir que sans l'âme, le corps « ne naîtrait même pas, tout s'arrêterait au stade de la matière, faute de quelque chose pour l'informer. Peut-être n'y aurait-il pas de matière[3] ». Sans l'âme humaine dans le monde, il n'y aurait pas cet animal raisonnable, le complément et la gloire de la création.

Si l'âme existe, tout l'univers est à son service pour constituer un monde et des êtres animés, et chaque force, pour sa part, contribue à l'ensemble[4]. La riche variété des êtres n'existerait pas s'il n'y avait eu après l'Un la procession des êtres qui ont le rang d'âme ; l'univers serait souverainement imparfait

1. IV, 3, 32.
2. IV, 4, 34.
3. IV, 7, 3.
4. IV, 7, 3.

si l'âme humaine n'était venue dans un corps. Il serait même bien difficile de juger de la puissance des âmes :

> De même les âmes ne doivent pas exister seules, sans qu'apparaissent les produits de leur activité ; il est inhérent à toute nature de produire après elle et de se développer en allant d'un principe indivisible... jusqu'à un effet sensible[1].

Après avoir enseigné que l'âme en descendant vient au devant des besoins d'un autre être, qu'elle y est envoyée par Dieu et qu'elle trouve même avantage à s'unir à un corps à condition de ne pas s'y attarder, Plotin tente d'expliquer, non sans quelque maladresse et difficulté, que la nécessité de la descente implique la liberté et que cette liberté n'est pas contradictoire avec la contrainte : c'est involontairement qu'on va au pire, mais aussi de son propre mouvement[2].

Venue ici-bas, se gardant des dangers réels, remplissant uniquement son devoir, l'âme concourt à la beauté de l'univers. N'est-ce pas un motif suffisant pour que l'homme oublie les peines qu'il peut ressentir d'une façon temporaire ? Qu'il considère les merveilleux effets qu'il peut accomplir dans la bête, il en sera ravi ; on est en effet « émerveillé des richesses intérieures d'un être en voyant la variété de ses effets extérieurs, tels qu'ils sont dans les ouvrages délicats qu'il fabrique[3] ». Comprenant mieux sa grandeur et sa noblesse, il tendra à rentrer en lui-même ; la vie digne de l'homme n'est pas à l'extérieur, dans la dispersion, mais dans l'union avec lui-même, dans son intérieur. M. Caird explique bien cette erreur de perspective chez un grand nombre lorsqu'il dit : « He [the man] is thus a sort of amphibious being who belongs to both worlds, and who therefore can climb to the highest and sink to the lowest[4]... » En conséquence il arrive que « We look outward instead of looking inward, and we look inward instead of looking upward[5] ».

1. IV, 8, 6.
2. IV, 8, 5.
3. IV, 8, 5 fin.
4. Edward CAIRD, *The Evolution of Theology in the Greek Philosophers*. Glasgow, James Mac Lehose and Sons, 1904, vol. II, p. 290.
5. *Ibid.*, p. 222.

Descendue

> pour exercer sa puissance et mettre de l'ordre en ce qui est après elle ; [...] si elle fuit au plus vite, elle ne subit aucun dommage pour avoir pris connaissance du mal, pour avoir manifesté ses puissances et pour avoir produit des actes et des actions : toutes ces forces, inactives dans le monde incorporel, seraient vaines si elles ne passaient toujours à l'acte ; l'âme même ignorerait qu'elle les possède, si elles ne se manifestaient et ne procédaient d'elle ; car l'acte manifeste toujours une puissance cachée invisible qui n'est pas en elle-même une vraie réalité[1].

Sans doute, il est préférable pour l'âme d'être dans la nature intelligible, mais avec la nature qu'elle a, il est nécessaire qu'elle participe à l'être sensible ; il ne faut pas s'irriter contre elle si elle n'est pas un être supérieur en toute chose[2]. L'expérience qu'elle subit ici lui fait mieux comprendre le bien qu'il y a pour elle de vivre dans l'intelligible[3] et elle apprend à connaître plus clairement le bien par la comparaison avec son contraire ; l'épreuve du mal constitue une connaissance plus certaine du bien chez ceux qui ont une puissance trop faible pour connaître le mal de science certaine sans l'avoir éprouvé.

Que l'homme retienne enfin qu'il n'est pas totalement immergé dans le sensible. Comme toute âme, son âme a « un côté inférieur tourné vers le corps et un côté supérieur tourné vers l'intelligence[4] ». La partie dont notre âme a la surveillance

> est défectueuse, et rencontre tout autour d'elle beaucoup d'objets étrangers ; elle en désire beaucoup d'autres; elle a plaisir, et ce plaisir la trompe. Mais l'âme a aussi une partie insensible à ces plaisirs passagers, et vivant d'une vie semblable à l'âme totale[5].

L'âme n'a qu'à quitter le corps et fuir là-bas pour être parfaitement heureuse. Après avoir rendu le service que la

1. IV, 8, 5.
2. Voir ce que nous avons dit de la dignité de l'homme et de sa place au sein de notre univers dans un article intitulé : *L'homme et la réalité chez Plotin. Les grandeurs de l'homme*, dans *Revue de l'Université d'Ottawa*, 15 (1945), p. [86*]-113*.
3. IV, 8, 7.
4. IV, 8, 8.
5. IV, 8, 8.

nature exige d'elle, rien ne l'empêche de s'enivrer des joies indicibles de la contemplation.

CONCLUSION

Plotin a donc laissé une explication susceptible d'atténuer l'angoisse de l'homme. Intangible, incorruptible dans la profondeur de son être intérieur, l'homme peut et doit conserver son optimisme et son bonheur au milieu de ce que les humains appellent des malheurs. L'effort philosophique de Plotin mérite d'être signalé et d'être placé au nombre des plus hardis. Il était bien difficile à un païen de s'élever davantage, mais il est singulièrement plus humain, plus raisonnable et plus digne dans ses considérations que certains philosophes contemporains.

Le chrétien qui croit à la paternité amoureuse de Dieu est le seul à posséder le moyen adéquat à dépouiller l'existence de son tragique. Tout en constituant une expérience parfois difficile, la vie du chrétien n'a rien de tragique, mais, chargée d'éternité et capable de servir à la rédemption du monde, elle est d'une portée et d'un sérieux exceptionnels. La nostalgie tout court cède le pas à la nostalgie de la patrie céleste et le désespoir fait place à l'espérance chrétienne. Dans cette perspective, ces lignes de Raymond Christoflour sont d'un réalisme saisissant et encourageant : « Si l'on pouvait sortir de cette illusion pitoyable, triompher de ses chagrins intimes, gagner une atmosphère supérieure, on découvrirait une ordonnance consolante, on s'apercevrait que les maux visibles ont quelque part leur secrète compensation. Une grande loi de justice et de miséricorde plane sur la vie collective et sur les existences individuelles ; à chaque jour elle donne sa peine, à chaque être son fardeau, à chaque époque son poids de fatigue et son tribut de grâces exactement proportionné à ses pouvoirs ».

« Le drame effrayant qui étale au grand jour l'infection des plaies et le pullulement de la vermine, suscite en même temps dans ses ombres les énergies les plus hautes et les vocations les plus saintes[1]. »

1. Dans *Morceaux choisis de Jean Guitton*, p. [7]-8.

Plotin, pour sa part, a fourni une explication inadéquate, mais il a cherché avec toute l'ardeur et la fraîcheur d'une âme uniquement soucieuse de découvrir la vérité. C'est pour cela qu'il figure parmi les plus grands esprits de tous les temps et qu'il pourrait bien vérifier l'adage de l'*anima naturaliter christiana.*

Gaston Carrière, o. m. i.,
Université d'Ottawa.

LES DEUX PHASES DE L'INQUIÉTUDE RELIGIEUSE CHEZ SAINT AUGUSTIN[1]

Sommaire. — I. — Inquiétude angoissée du pécheur.
II. — Inquiétude confiante du juste.

Le témoignage de saint Augustin sur notre destinée est pour nous l'un des plus pathétiques qui soient, parce qu'il se présente comme marqué d'une note très moderne : *l'inquiétude*.

Cette inquiétude, trop souvent, on la réduit à la question du salut. Or, tout le christianisme n'est pas là. Outre le salut il y a la sainteté, et l'inquiétude religieuse doit aller jusqu'à elle.

La destinée exige un engagement total et seules les âmes généreuses en sont capables. Par qui seront-elles entraînées ? Voici de nos jours l'existentialisme qui se présente. Son mérite fut de découvrir la valeur d'un engagement vital exigeant la parfaite sincérité avec soi-même. Mais tous les existentialistes ne la réalisent pas également ; la trouve-t-on, même en germe, chez ceux d'entre eux qui insistent sur l'inexistence de Dieu et font de l'homme le jouet de la mort, la proie du néant ? Il y a dans cette attitude de Heidegger et de Sartre beaucoup d'*a priori* et plus encore de suffisance. Laissons-les à leur sens pessimiste et orgueilleux, qui, plutôt que de s'adapter, se laisse écraser par la fatalité.

La destinée exige, au contraire, le don total à un idéal. Le principal mérite des promoteurs croyants de l'existentialisme

1. Le texte entier de cette conférence, donnée à Fribourg en novembre 1948, paraîtra ailleurs. On en donne ici la substance, dans un abrégé mis au point par A. Devynck.

réside dans leur sincérité religieuse. Elle les conduira à la vérité pleine s'ils suivent des maîtres capables de les guider dans leur marche. Ces maîtres, d'instinct, je vais les chercher parmi les anciens, et là, un seul s'impose à tous par le génie, le converti de Milan. Précisément, il peut leur apprendre, grâce à sa première inquiétude, non seulement à se dégager des voies qui détournent de la foi vivante, mais encore à les engager à fond, grâce à la seconde, dans celles qui mènent à la sainteté.

Ce témoignage, je le trouve en l'écrit sublime des *Confessions*. Ce chef-d'œuvre n'est-il pas essentiellement une analyse de l'inquiétude religieuse vécue par son auteur ? Dès la première page, le problème religieux s'y trouve posé sous l'angle de l'inquiétude, même avec le mot.

Voilà en quelque sorte la thèse des *Confessions*. Remarquons qu'elles contiennent deux parties bien distinctes, quoiqu'écrites d'un seul jet. Or, contrairement à ce qu'on affirme d'ordinaire, je prétends montrer que la véritable inquiétude religieuse n'est pas, si intense soit-elle, celle qui s'étale tout au long des neuf premiers livres, consacrés à raconter les misères du pécheur, mais celle qui se trahit partout dans les autres, plus discrète sans doute, mais d'une qualité supérieure. Il y a l'inquiétude du pécheur et l'inquiétude du juste.

La première, la crise d'âme d'Augustin égaré, est d'un tragique singulier. Mais l'émotion qui l'étreint devant Dieu, quand il cherche à s'unir parfaitement à Lui, contient une part d'inquiétude plus riche encore de vraie religion. La première nous apitoie sur un malade ; la seconde nous entraîne sur les cimes de l'esprit, dans la recherche de Dieu, par un effort proprement mystique.

Les deux sont salutaires. L'une sauve en détournant du péché ; l'autre transforme en élevant au niveau divin. Dans l'une, dominent la crainte et ses annexes douloureuses ; dans l'autre, l'amour et ses exaltations pieuses. En commençant à rappeler les « hontes » de la seizième année, Augustin déclare : « Ce n'est pas que je les aime, mais c'est pour que je vous aime, mon Dieu. C'est par amour de votre amour que je fais cela ». Cette note est l'écho de l'âme du saint : une inquiétude y perce, de très haute valeur.

Dégageons d'abord l'inquiétude angoissée du pécheur.

Ire PARTIE : **INQUIÉTUDE ANGOISSÉE DU PÉCHEUR**

I

Les *Confessions* ne sont pas un récit d'aventures, mais un recueil de réflexions personnelles, à propos de fautes, en nombre assez réduit et rappelées d'une façon discrète.

Le récit des premières expériences amoureuses du jeune désœuvré de seize ans révèle une âme soulevée par une vague de regrets. Pour être l'écho des sentiments de l'auteur écrivant trente ans plus tard, il n'en laisse pas moins percer les souffrances de celui qui goûte au fruit défendu, ce qu'il appelle précisément *semina dolorum*, des semences de douleurs (II, n. 2). Voici le contexte : « Et qu'est-ce qui me charmait, sinon d'aimer et d'être aimé ? *Amare et amari.* Mais je ne m'en tenais pas à des rapports d'âme à âme, sans m'écarter du sentier lumineux de l'amitié. De la fangeuse concupiscence de ma chair, du bouillonnement de ma puberté s'exhalaient des vapeurs qui voilaient d'un nuage et offusquaient mon cœur. Je ne savais plus distinguer le doux éclat de la tendresse, des noirceurs de la sensualité. L'une et l'autre fermentaient en moi confondues, et mon imbécile jeunesse entraînée à travers les précipices des passions, s'abîmait dans le gouffre du vice ».

Après de subtiles analyses, Augustin exprime la misère profonde dont il souffrait dans l'acte même du péché et qu'il traduit en ce mot célèbre : « *Et factus sum mihi regio egestatis* ». Auprès de toi, paix profonde, vie sans trouble. Celui qui entre en toi entre en la joie de son Seigneur... Moi, j'ai déserté loin de vous. J'ai erré loin de votre appui, dans mon adolescence, et je suis devenu pour moi-même une *région de disette.* Les souvenirs profonds soulevés ici, comportent manifestement une large part d'amertume, réaction de la conscience, effet du remords qui saisit toute âme normale. Peut-on parler d'une véritable inquiétude religieuse ? Certainement, en une âme qui a reçu une éducation chrétienne, même en l'absence du baptême.

Cependant, la formule suggère de nos jours quelque chose de plus. Elle insinue un travail de l'esprit, complétant celui de la conscience. On sait la découverte de la sagesse par le

jeune homme de dix-neuf ans. Il suit encore des cours, mais sans effort, il pénètre de plain-pied le vif d'ouvrages ardus comme les *Catégories* d'Aristote. Un auteur alors s'installe dans sa vie : c'est Cicéron, philosophe peu original, dans une œuvre que la postérité a laissé se perdre : il ne reste que des fragments de l'*Hortensius*. Voilà l'écrit qui va placer définitivement le jeune Africain en présence de sa destinée. Qu'y lit-il ? Des propos assez communs sur le rôle de la philosophie et l'amour de la sagesse dont l'auteur faisait un éloge senti. Bien d'autres avaient lu ces pages et étaient restés indifférents. Augustin en fut transfiguré. Malgré ses fautes réitérées, un travail de fond s'accomplissait en lui, dont le remords était le signe et qui allait porter soudain son fruit. Les *Confessions* le signalent d'un mot : *Mutavit affectum meum*, il transforma mon état d'âme, mes sentiments. Augustin n'hésite pas à voir là une sorte de pré-conversion : « Il tourna vers vous mes prières, Seigneur ; il rendit tout autres mes vœux et mes désirs. Je ne vis plus soudain que bassesse dans mes vaines espérances et je convoitais l'immortelle sagesse avec un incroyable élan du cœur. Déjà je commençai à me lever pour revenir vers vous » (*Confess.*, III, n. 7).

Au lieu de buter à un avenir muré, à la mort totale, au néant, comme dit Sartre, l'inquiétude, chez Augustin, ouvre l'horizon sur l'infini. Par une douleur secrète, qui est signe de noblesse, l'homme est informé de sa destinée ; elle l'appelle à dépasser la condition terrestre à laquelle il est apparemment voué, mais qui, en définitive, débouche pour lui sur un au-delà dont il a en mains le secret. C'est précisément la découverte d'Augustin à la lecture de l'*Hortensius*. Il est, comme par un instinct secret, attiré vers une sagesse qui représente un idéal sublime pour lequel il se sent fait. Et cet idéal se présente sous un aspect religieux, engageant l'homme au service de Dieu. Si bien qu'Augustin songe immédiatement au Christ et à l'Écriture sainte. Celle-ci bientôt le déroute et il cherche une autre piste, mais toujours dans le sens religieux. Le manichéisme se donne pour une religion, il en a du moins les apparences, et c'est par là qu'il attire le jeune Africain.

Voilà l'inquiétude religieuse établie dans l'âme avec toutes ses exigences. C'est le moment de redire : *Inquietum est cor nostrum donec requiescat in te.* Outre les rappels moraux de

la conscience, désormais, devant Augustin, un idéal de vie se dresse. Cette angoisse ne lui laissera plus de repos jusqu'à ce qu'elle l'ait entièrement saisi et littéralement terrassé sous le figuier, pour le redresser plus fort et totalement transformé.

Suivons les étapes de ce drame, l'un des plus émouvants de l'histoire.

II

L'équipée manichéenne du fils de Monique est une aventure de jeunesse qu'explique son tempérament intellectuel absolu. Comme il arrive aux jeunes, il voulut réaliser sur-le-champ l'idéal entrevu. Ainsi avait fait Justin, le futur apologiste ; mais Augustin ne trouva pas comme lui, sur sa route, le vieillard qui l'orientât vers le Christ. La littérature le préoccupait trop pour lui permettre de goûter l'Écriture. Il s'engagea donc dans la secte hérétique, fortement établie en Afrique du Nord.

Comment put-il, dix années durant, tenir dans ce clan ? Voilà qui nous semble incompréhensible. Le culte de la vérité qui s'était développé en son âme trouve sans doute une demi-satisfaction dans les préoccupations doctrinales de la secte, notamment dans son explication du mal. La conscience du jeune libertin demandait des apaisements à propos de ses fautes. Augustin les chercha du côté de l'esprit et il trouva fort à propos l'interprétation dualiste, qui, sans rien ôter au Dieu-Lumière du côté du bien, faisait retomber la responsabilité du mal sur un second Principe éternel, identifié avec les ténèbres. Il se fit apôtre de cette doctrine et lui conquit des adeptes dans son entourage.

Faut-il dire que la paix était née en son âme ? Il trouva là un certain repos, témoin le temps qu'il y demeura. Mais on ne peut dire qu'il adhéra de toute son âme. L'esprit ne fut jamais satisfait, l'esprit qui, depuis l'*Hortensius*, avait pris la direction de cette vie. Les théories sur le mal ne le rassuraient qu'à moitié. Sans faire état d'une crise morale qu'il traversa lors de la perte d'un ami très cher (Liv. IV, n. 14), comment ne pas voir une allusion à une angoisse profonde dans les pages que l'évêque consacre, au cours du livre IV, à rappeler la *présence de Dieu* dans son âme. Cette âme était en quelque sorte

absente d'elle-même. Hors de Dieu, il n'y a que douleur pour elle, « *ad dolores figitur ibi, præterquam in te*, c'est pour sa douleur qu'elle se fixe ailleurs qu'en vous ».

En ce thème, que va développer Augustin avec son émotion prenante, on doit reconnaître une expérience personnelle, notamment dans cet appel dramatique à l'âme égarée : « Ne sois pas vaine, ô mon âme, ne laisse pas l'oreille de ton cœur s'assourdir au tumulte de la vanité. Écoute-toi aussi : le Verbe lui-même te crie de revenir ; le lieu du repos est là où l'amour ne souffre pas d'abandon, s'il n'abandonne lui-même ».

C'est à l'intérieur même de notre être que Dieu se trouve : « *intimus cordi est*, il est tout au fond du cœur » (n. 18). Le cœur, dans la psychologie d'Augustin, désigne l'âme en ce qu'elle a à la fois de plus profond et de plus élevé : « *Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo* ». L'élément intime, c'est le fond de la conscience ; l'élément élevé, c'est l'esprit qui perçoit les principes. Or, c'est en ces extrêmes — qui se touchent — que Dieu se livre en quelque sorte, sans cependant se confondre avec l'âme. Celle-ci n'est que l'escabeau de ses pieds, ou bien, dans la mesure où elle possède et vit la vérité, son temple.

Avec un sens métaphysique aigu, Augustin saisit la dépendance totale du créé vis-à-vis de son Auteur. Le privilège de l'esprit est précisément de pouvoir en prendre conscience. Dépendance dramatique, qui commande toute la destinée humaine. Écoutons à ce sujet une page poignante : « Aimons-le ; c'est lui qui a fait toutes choses. Il n'est pas loin... Vois, il est là où se sent le goût de la vérité. Il est tout au fond du cœur, et pourtant le cœur s'est écarté loin de lui. Revenez, pécheurs, à votre cœur, attachez-vous à Celui qui vous a créés... Où allez-vous vers les lieux abrupts... pourquoi marcher encore dans les voies pénibles ? Le repos n'est point là où vous le cherchez... Vous cherchez la vie heureuse dans une région de mort : elle n'est pas là... » (p. 18).

III

Le mirage de la fausse science devait s'évanouir le jour où une âme si profonde en aborderait sérieusement l'examen : ce qu'il fit vers ses trente ans. Ceci devait l'amener à se rap-

procher de la religion de sa mère. A Milan, les discours de saint Ambroise dissipèrent les plus graves préjugés, littéraires et doctrinaux, et Augustin se considéra de nouveau comme catéchumène. Il se prit alors à imaginer un *idéal de vie* supérieure consacrée à la recherche de la sagesse. Des projets en furent dressés avec ses amis, sous la double influence de la philosophie et de la foi renaissante. Même patronnés par Monique, ils ne furent que des rêves. La sainte femme ne pouvait concevoir autre chose pour son fils qu'une honnête vie dans le monde. Les rêves du fils étaient, par contre, l'indice d'un appel à une plus haute vocation, mais qui exigeait de grands sacrifices ; or, les forces morales étaient loin de répondre aux ambitions de l'esprit.

Les livres V et VI suivent les courbes montantes et descendantes de cette vie d'un homme qui atteint la maturité sans arriver à se fixer. Le bonheur échappe à l'âme qui le poursuit tantôt dans le plaisir, tantôt dans la vérité. Saint Augustin a fait réellement l'expérience de l'angoisse religieuse. Dieu approchait, mais l'âme tourmentée du pécheur ne pouvait le saisir et au terme de son récit, il clame sa douleur : « *Ego fiebam miserior et tu propinquior*, je devenais plus pitoyable et vous m'étiez plus proche ». Et de décrire à nouveau son mal.

D'une part, Dieu pénétrait en lui par la crainte : « Elle était là, tout près, cette main qui allait me retirer de la boue et m'en laver, et je ne m'en doutais pas. La seule chose qui m'empêchait de m'enfoncer plus profondément dans l'abîme des voluptés charnelles, c'était la crainte de la mort et de votre jugement à venir » (p. 26).

D'autre part, l'attachement au plaisir allait jusqu'à lui rendre acceptables les *théories d'Epicure* : « Je posais ainsi la question : si nous étions immortels, et que notre vie s'écoulât dans une perpétuelle volupté des sens, sans aucune crainte de la perdre, pourquoi ne serions-nous pas heureux... ? Ainsi déchiré et aveuglé, je ne pouvais imaginer la lumière d'une beauté qu'il faut embrasser pour elle-même, que l'œil de la chair n'aperçoit pas, qui ne se voit que des profondeurs de l'âme » *(Ibid.)*.

Cependant, ces tendances avaient un contrepoids, la joie de l'amitié, où Augustin, en fin psychologue, se plaît à trouver une

amorce de vrai bonheur : « Dans ma misère, je ne me demandais pas de quelle source découlait pour moi le plaisir que je prenais à causer avec des amis, fût-ce de ces choses honteuses. Oui, sans mes amis, je n'aurais pu être heureux, même sous le rapport de la sensualité où j'étais alors plongé, eussé-je regorgé de toutes les voluptés charnelles ».

IV

L'année 385 marque une avance sérieuse dans la voie montante de cette âme *assoiffée d'infini*. Le livre VII qui la décrit présente un grand intérêt. C'est la philosophie qui y tient la première place ; on peut même y trouver une synthèse des principes essentiels de l'augustinisme sur le plan rationnel. L'entrée du plotinisme dans la pensée augustinienne est un événement capital dans l'histoire de la philosophie. On peut renverser les termes et dire : l'entrée de la pensée chrétienne dans le mouvement néoplatonicien, en la personne de saint Augustin, marque une date, tant est grave la transformation que le jeune penseur va faire subir à la doctrine de Plotin. Notons en particulier l'appel à l'idée de création, tirée de la Bible, mais exploitée par un véritable métaphysicien. Sous son vigoureux coup de pouce, l'émanatisme disparaît pour laisser place à une interprétation toute nouvelle. En fait, Platon et Plotin sont mis à contribution et dépassés. Une philosophie chrétienne vient de naître, même si elle n'obtient que plus tard sa charte d'autonomie. Véritablement, 385 fut décisif sur le plan doctrinal.

Or, pour qui, selon la loi platonicienne, cherchait Dieu « de toute son âme », la philosophie devait avoir une répercussion spirituelle. De fait, Augustin apprit auprès de Plotin à chercher Dieu en lui-même à suivre les étapes d'une mystérieuse voie intérieure qui aboutit à atteindre Dieu en quelque manière. Par deux fois cette ascension est décrite avec une émotion où l'on sent passer le frisson sacré qui saisit la créature en face de l'infini tout proche : « Alors averti de revenir à moi, j'entrai dans l'intimité de mon cœur... J'y entrai et je vis avec l'œil de mon âme, si trouble fût-il, au-dessus de mon intelligence, la lumière immuable... Cette lumière, celui qui

connaît la vérité la connaît et celui qui la connaît, connaît l'éternité... Vous êtes mon Dieu, après vous je soupire jour et nuit. Quand je vous ai connu pour la première fois, vous m'avez soulevé vers vous, pour me faire voir qu'il y avait quelque chose à voir, mais je n'étais pas encore capable de le voir. Et par la puissance de votre irradiation, vous éblouissiez mes faibles regards, et je frissonnais d'amour et d'un effroi sacré. Et je me trouvais loin de vous, dans une région qui m'est étrangère » [1] dans la région de la dissemblance : *in regione dissimilitudinis*, dit l'auteur.

La vue de la vérité divine qui apporte une telle exaltation est relative aux yeux d'Augustin : « Cette jouissance que j'avais de mon Dieu n'était pas une jouissance stable. Je me sentais entraîné vers vous... mais bientôt mon propre poids m'arrachait de vous et je retombais sur le sol en gémissant. Ce poids, c'était mes habitudes charnelles » (n. 23).

Et voilà de nouveau en proie à l'inquiétude cette âme combien religieuse ! Inquiétude féconde qui va stimuler de nouveaux élans d'ascension spirituelle. Augustin va reprendre les étapes plotiniennes, et, par degrés, tendre vers une possession parfaite de la vérité. Mais « je n'y pus fixer mon regard ; ma faiblesse se sentit refoulée ; je retombai à mon ordinaire ; je ne gardais plus avec moi qu'une mémoire amoureuse et qui, si j'ose dire, aspirait à l'arome des mets que je n'étais pas encore capable de manger » (*Ibid.*).

L'évêque — qui écrit en 398 — ne manque pas d'ajouter ici toutes les réserves que lui inspire la doctrine de Plotin. Il relève les méfaits de l'orgueil suscité jadis en son âme par la philosophie et affirme la supériorité du christianisme de saint Paul sur les pénibles échafaudages d'un Plotin. En dépit de brillantes victoires partielles, le livre VII se clôt sur une défaite. Cette *regio dissimilitudinis* que nous venons d'évoquer, fait écho à la *regio egestatis* du livre II ; elle assombrit encore l'âme d'Augustin aux dernières lignes : « Autre chose est d'apercevoir du haut d'un sommet boisé la patrie de la paix, sans trouver le chemin qui y mène, de s'épuiser en efforts dans des régions perdues, parmi les attaques et les guets-apens de déserteurs fugitifs, avec leur chef, le lion-dragon ; autre

1. Traduction de P. de Labriolle.

chose de tenir la voie qui y conduit, celle que garde la prévoyance du Prince du ciel, et où n'osent exercer leur brigandage ceux qui ont déserté la céleste milice : car ils l'évitent comme le supplice même. Toutes ces pensées me prenaient aux entrailles d'une façon singulière, quand je lisais « le moindre des Apôtres ». J'avais considéré vos œuvres et me sentais saisi d'émerveillement » (n. 27).

Manifestement cette âme a grandi, elle est montée ; cependant elle reste agitée, inquiète, et combien profondément !

V

Ce cœur fait pour Dieu ne trouvera-t-il donc jamais ici-bas son objet ? Un fait est certain : la pensée n'y pourra suffire. L'effort accompli sous l'action du plotinisme a été très poussé, mais ces recherches sur les sources de la vie de l'esprit n'ont pas assouvi les aspirations du cœur. Celles-ci, au contraire, sont devenues plus exigeantes, plus lancinantes, et une nouvelle crise se prépare, la plus cruelle : elle sera décisive. C'est le livre VIII qui déroule ce drame pathétique.

Il s'agit d'une crise morale, cette fois très personnelle. Les théories du mal ont bien quelques répercussions pratiques, mais tant que la discussion demeure sur le plan des idées, la personne d'Augustin n'était guère engagée. Il en alla autrement quand il fut mis en présence de certains faits qui le secouèrent à fond. « Ce que font tels et telles, toi, tu ne le pourrais pas ? » (VIII, 27). Le prêtre Simplicien lui a raconté la conversion d'un rhéteur illustre. Profondément ému, il en vient à poser la *question du moi* avec la netteté et la vigueur d'un pur existentialiste. Se rappelant que « la chair lutte contre l'esprit et l'esprit contre la chair » (*Gal.*, v, 17), il se reconnaît dans l'un et l'autre camp et il écrit : « J'étais plus moi dans ce que j'approuvais en moi que dans ce que je désapprouvais en moi (Magis *ego* in eo quod *in me* adprobabam quam in eo quod *in me* improbabam), parce qu'ici le non-moi l'emportait (ibi enim magis jam *non ego*), car j'étais bien plus contraint de subir que je n'agissais en voulant. Et cependant cette habitude dressée contre moi (adversus *me* pugnacior) venait de moi, car c'est en le voulant que j'en étais, moi, venu où *je ne* voulais pas » (n. 11).

Cette analyse, Augustin va la pousser à fond. Contentons-nous de jalonner la suite du drame. Un ami raconte au rhéteur la vie merveilleuse des moines d'Orient et celle que des Occidentaux inaugurent à leur tour, à Trèves, à Milan même. Augustin en est bouleversé. A peine son ami parti, il entre dans un état d'exaltation étrange où surgissent, avec la honte et le remords, de violents désirs d'en finir avec les appels de la conscience, et voici le déroulement de la crise en quatre étapes.

1. En compagnie d'Alype, il se retire au fond du jardin et les deux amis discutent, avec une émotion encore tempérée de réflexion, sur les motifs qui expliquent les cahots de la vie morale.

2. Bientôt Augustin s'exalte, comme pris de vertige. Accablé de l'esclavage qu'il subit, il veut rompre ses chaînes qu'il aime encore malgré ses souffrances et ce déchirement d'âme : « Je me torturais, m'accusant moi-même, me retournant, me débattant dans ma chaîne, jusqu'à ce que je l'eusse rompue... Ce qui me retenait, c'étaient ces misères de misères... mes anciennes amies qui me tiraient doucement par mon vêtement de chair... Tout ce qu'elles me suggéraient, ô mon Dieu, que votre miséricorde l'efface de l'âme de votre serviteur ! Quelles ordures ! quelles infamies !... Elles réussissaient à me retarder ; la toute-puissante habitude me disait : Imagines-tu que tu pourras vivre sans elles ? » (n. 26).

3. Peu après, sous le coup de l'émotion, il s'éloigne seul, et s'étend sous un figuier. Il est suffoqué par les larmes et crie à Dieu sa lassitude, son désespoir : « Et je m'écriais avec des sanglots : Combien de temps, combien de temps ? sera-ce demain, et encore demain ? » (n. 28).

4. Alors une mystérieuse voix d'enfant l'invite à lire : *Tolle, lege*. Est-ce la réponse du ciel ? Il se lève, revient au siège abandonné dans le jardin, y trouve un livre qu'il ouvre au hasard et s'entend invité par saint Paul à se rendre maître de ses passions (*Rom.*, XIII, 13). Il sent aussitôt affluer en lui une volonté ferme de rompre avec le passé et de se donner sans réserve. C'en est fait, il est guéri ; l'anxiété a disparu, l'âme inquiète cède la place à une nouvelle. Alype bientôt rentre dans la même voie et Monique bénit Dieu : c'est le triomphe de la grâce.

La crise qui s'achève est de nature essentiellement *religieuse.* Des auteurs ont exagéré le rôle qu'y joue l'*Hortensius* et la philosophie. Trop longtemps sans doute l'éclat des dons du cœur a voilé ceux de la pensée ; mais ici, la métaphysique est débordée. De toute son âme, mais surtout par la foi et la religion, Augustin fut le chercheur du Dieu vivant. La morale même, la théorie du devoir, s'est montrée impuissante à guérir sa hantise. Si la parole de saint Paul l'a emporté, c'est qu'elle répondait à la question de fond posée par ses agitations, par l'inquiétude d'Augustin, qui est d'un caractère spirituel évident.

Peut-on dire que la conversion y mit un terme ? Je réponds seulement qu'elle la transfigura, et ceci encore au témoignage d'Augustin.

IIe PARTIE : **INQUIÉTUDE CONFIANTE DU JUSTE**

La paix du juste comporte, d'une part, la possession certaine de la vérité sous la forme qui commande la destinée, et d'autre part, la tranquillité de la conscience quant aux devoirs que cette destinée impose. Beaucoup ne vont pas au delà, cette paix commune répondant à leurs aspirations, et ils s'en contentent sans vraiment déchoir.

Il y a des âmes que Dieu appelle à monter plus haut; il les stimule par une secrète ardeur, qui garde quelque apparence inquiète, mais sans la moindre angoisse de fond. Une telle inquiétude naît de l'amour et se tempère de confiance.

Si l'inquiétude du pécheur peut s'appeler un *stimulus carnis*, d'ailleurs différent de celui de Saint Paul, celle du juste apparaît comme un *stimulus spiritus*, l'esprit désignant ici, au delà de l'esprit humain, même régénéré, ce même esprit mû par l'Esprit d'en haut vers les cimes de la sainteté. Dieu ne laisse pas en repos les âmes d'élite ; il produit en elles un véritable bouillonnement spirituel dénommé ferveur ; cette impatience d'union, précisément va posséder désormais le néophyte Augustin et le remettre en acte de recherche, dans une poursuite inlassable des moyens d'union. Le premier sera la *solitude.*

I

Le converti avait trouvé la paix du cœur. Les débuts furent marqués par un débordement de joie spirituelle. Cassiciacum, d'après le livre IX, c'est le vif bonheur de posséder Dieu, intensément ressenti, dès avant le baptême. Après le grand événement de Pâques 387, les Confessions relatent la *vision d'Ostie*, sommet spirituel, mystique, de grave conséquence. Si plotinienne qu'elle soit de formule et de style, elle est d'inpiration purement chrétienne. Ce n'est pas la dialectique néo-platonicienne qui pouvait, à cette heure, prêter le moindre appui à Monique et à son fils, pour leur faire goûter de pareilles délices, une paix si hautement surnaturelle. Or, cette paix, le livre IX la décrit par contraste avec l'état d'âme, non du pécheur, mais du chrétien ordinaire. Que note-t-il au sortir de cette extase ? il craint le mouvement, l'activité, « le simple bruit de nos lèvres... Tout cela est si différent de votre Verbe, Notre-Seigneur, qui subsiste toujours en soi-même, sans vieillir, et renouvelle toutes choses... Et nous disions : Supposons un être en qui fasse silence le tumulte de la chair et les images de la terre... en qui l'âme elle-même se taise et se dépasse en ne songeant plus à soi, en qui se taisent pareillement songes, révélations, toute langue et tout signe ; oui, supposons le total silence de toutes choses... Supposons alors que Celui-ci parle seul, par Lui-même... et qu'en un éclair de pensée nous ayons atteint l'éternelle Sagesse, immuable, au-dessus de tout ; supposons que ce contact se prolonge, que toutes les autres visions s'évanouissent, que celle-ci ravisse seul le voyant, l'absorbe, l'abîme en d'intimes félicités, en sorte que la vie éternelle ressemble à cette intuition fugitive pour laquelle nous avons soupiré, ne serait-ce pas alors la réalisation de cette parole : Entre dans la joie de ton Seigneur » ? (n. 25).

Avec cette page, la vie d'Augustin prend une direction nouvelle, dont voici les tendances :

Le mirage des créatures s'est évanoui ; une nouvelle lumière les éclaire ; d'obstacle elles deviennent un appui. Sans plus avoir à s'en déprendre, Augustin désormais va s'en servir, *uti*, pour monter plus vite vers Dieu.

Plus vite ! une inquiétude soulève encore son âme aimante, celle de ne pas répondre assez pleinement aux avances de ce

Maître dont elle a éprouvé la présence et la suavité, telle l'épouse aimante pour laquelle le simple retard du retour de l'époux est tourment. Par la foi, l'espérance et la charité, l'âme qui a trouvé Dieu aspire à sa pleine possession. Une inquiétude nouvelle le travaille, tout orientée vers la rencontre sans voiles.

Cette impulsion qui de tous temps peupla les solitudes, conduisit Augustin à Cassiciacum d'abord, et bientôt lui fit grouper des moines à Thagaste, à Hippone, et de tous côtés en Afrique du Nord.

Ce *fervor*, cet *æstus* spirituel est une forme d'inquiétude encore plus religieuse que la première, faite de délicatesse, de générosité, et génératrice de zèle. Elle ne s'entoure de solitude que pour s'adonner à de plus hautes fonctions.

II

Sous la motion de l'Amour, Augustin, au livre X, s'exerce à la louange divine, à ce qu'il appelle *Confessiones*. Pour y mieux réussir, pour s'élever plus sûrement vers Dieu, il trace avec maîtrise les degrés de la voie intérieure qui y achemine. Le monde extérieur n'est qu'un seuil. C'est le monde spirituel, intérieur, qui le fascine, celui qu'il découvre dans sa *mémoire*, sensible, intellectuelle, morale. Atteignant en cette dernière le tréfonds de la vie mentale, il la scrute et y découvre le point d'insertion du divin, cet intime centre où Dieu parle à l'âme et lui révèle sa présence : « *ubi inveni veritatem, ibi inveni Deum meum, ipsam veritatem* ». Mais cet « *ubi* », où est-il ? « *Ubi ego te inveni ut discernerem te* » (n. 37). C'est l'esprit, c'est la conscience qui perçoit la vérité, cette lumière du bien et du mal, dont les verdicts sont si délicats (n. 37).

En effet, la doctrine augustinienne de l'*illumination* montre l'homme dépendant de Dieu jusque dans sa pensée. Par une voie simplifiée, Augustin trouve Dieu au sein même de l'intelligence qui le cherche, dans et par l'activité de l'esprit. Voie rapide, qui répond bien à l'empressement de l'amour, à la hâte fiévreuse qui fait dire : « *Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi !* » — « Tu étais au dedans de moi, et j'étais, moi, en dehors de moi-même ! et c'est au

dehors que je te cherchais ; je me ruais, dans ma laideur, sur la grâce de tes créatures. Tu étais avec moi et je n'étais pas avec toi... Tu as brillé et ton éclat a chassé ma cécité ; tu as exhalé ton parfum et voici que je l'ai respiré ; et voici que pour toi je soupire ; j'ai faim et soif de toi ; tu m'as touché, et je brûle pour la paix que tu me donnes » (n. 39).

Nulle part saint Augustin n'a mieux exprimé cet embrasement de son âme. Inquiétude du juste, au terme d'une montée douloureuse, se frayant de nouvelles ascensions, pour déboucher en Dieu.

III

Augustin, de fait, trace, vers le même terme, une voie parallèle : la méthode morale, pratique, ascétique ; mais c'est encore en prenant appui sur son âme qu'il va réaliser l'envol. Il remarque en lui-même divers mouvements qui, sans être coupables, risquent de compromettre l'union divine. Partant des plus grossiers, qui émanent des sens extérieurs, à partir du toucher, il analyse graduellement ceux qu'occasionnent les sens internes, jusqu'aux recherches subtiles de l'amour-propre le plus raffiné. Partout il redresse, rétracte, répare, jusqu'à ce qu'enfin rien ne vienne plus intercepter la communication de la lumière intérieure par laquelle Dieu se livre, dans l'éclat de la vérité perçue : « *Lux es tu permanens, quam de omnibus consulebam* ».

Et de nouveau il esquisse une description des faveurs divines : « *Et aliquando intromittis me in affectum multum inusitatum, introrsus, ad nescio quam dulcedinem, quæ, si perficiatur in me, nescio quid erit, quod ista vita non erit* ». Manifestement, ces mots font allusion à une grâce supérieure, assez fréquente pour que l'auteur en parle au présent, et assez élevée pour lui donner l'impression du ciel. A-t-on jamais mieux décrit l'expérience mystique ? A cause même de son élévation et de sa vivacité, elle comporte par réaction une douleur spirituelle qui est un hommage à la transcendance divine : « Mais vite je retombe dans les choses d'ici-bas, avec leurs lamentables sujétions ; mes habitudes m'engloutissent... J'ai beau pleurer, je suis bien pris... Où je puis être je ne veux pas ; où je veux être je ne puis pas ; double misère ! » Inquiétude douloureuse, singulièrement apte à purifier l'âme.

IV

C'est l'inquiétude encore qui anime de son esprit les livres XI et XII, où saint Augustin sonde les premiers chapitres de la Genèse, sur les origines du monde, et rédige sur le temps des pages d'une étonnante profondeur. Mais plus que la perspicacité du penseur, ce qui frappe, en ces recherches, c'est l'état de prière dans lequel se maintient une attention que rien ne distrait de la divine présence. De là, cette émotion contenue, partout sensible, et qui tranche sur la manière de tant d'autres docteurs : « *Intellectum valde ama* », écrit l'évêque à Consentius parlant de l'intelligence de l'Écriture. Quand la passion de comprendre est le fruit de l'amour, elle s'accompagne des pieuses ardeurs du cœur qui se trahissent au plus dur de la recherche intellectuelle. Ce n'est plus la fièvre du péché qui le brûle ici, mais le sentiment de son néant devant l'Infini. Il nous apprend dans la prière à sortir de la misère pour trouver le bonheur en Dieu, par ces dons de l'Esprit qui nous élèvent de la pauvreté à la sagesse (xi-[1]).

Au terme de son effort, il redit avec plus d'insistance : « Mes années s'écoulent dans les gémissements, et vous, ô ma consolation, ô Seigneur, ô mon Père, vous êtes éternel. Mais moi, je me suis dispersé, dans le temps, dont l'ordre m'est inconnu. Mes pensées, la vie la plus intime de mon âme, se sentent déchirées par tant de vicissitudes tumultueuses, jusqu'au jour où, purifié et fondu au feu de votre amour, je m'écoulerai en vous tout entier ! » (xi, 39).

Les mystères mêmes de la nature causent une véritable angoisse à cette âme avide de vérité. Cette avidité concerne le temps, vérité naturelle, mais qui touche l'infini, ou plutôt qui nous tient loin de l'Éternel. Mais tous les problèmes, envisagés en leur sommet, ne nous placent-ils pas en une position analogue devant Dieu ? Le génie de saint Augustin est précisément là, dans cette tendance à envisager toute chose sous cet angle supérieur qui nous montre Dieu très proche et cependant inaccessible, à moins qu'il ne se penche lui-même vers sa pauvre créature. Voilà la source profonde de l'ardeur qui anime sa recherche, même sur le plan naturel.

V

Cette chaleur rayonne davantage encore du livre XIII où le saint, au terme de sa course, met le sceau à sa louange. L'œuvre des six jours lui fournit un thème aux applications infinies, non plus sur le plan de la philosophie ou de la science, mais celui de la vie spirituelle. On n'a vu là parfois qu'une œuvre de fantaisie, « un jeu d'allégories » : c'est se méprendre totalement. Augustin n'est pas précisément dupe des productions de son imagination. Mais sous la féerie des images, il faut reconnaître l'action — jamais absente — d'une doctrine et d'un amour : la doctrine est celle des Dons, évoqués par *Spiritus Dei ferebatur super aquas* (*Gen.*, I, 2) ; elle admet l'intervention constante de l'Esprit de Dieu dans la vie de l'homme régénéré et docile à la grâce. Cette action est donnée comme un fruit de l'amour. L'âme qui aime Dieu prend occasion de tout pour s'élever jusqu'à Lui, retrouvant partout quelque chose de Lui. Ainsi l'exégète Augustin, débordant de Dieu par sa contemplation, avide de le retrouver en son œuvre et de ramener à lui tous les cœurs, s'affranchit des cadres de l'exégèse, ajoutant et mettant d'autant plus du sien que les données positives sont plus maigres. Il les spiritualise à plaisir pour nous aider à nous spiritualiser. Seule une âme exaltée par la prière peut écrire avec cette surabondance et cette élévation sur un thème aussi ténu.

Achevons, par manière de contraste, sur les mots d'Augustin, conclusions de son commentaire sur le septième jour, symbole du repos éternel : « *Domine, Deus, pacem da nobis... pacem quietis, pacem sabbati, pacem sine vespera* ».

Comparée à cette imperturbable paix, l'activité des saints comporte en vérité une agitation, une inquiétude, une fièvre. Ce n'est là que le « *fervor sancti amoris* ». Cette ferveur procède de la crainte filiale qui ouvre les voies de la sagesse mystique, arrache à l'inertie, à la pusillanimité, et remue l'âme en ses profondeurs ; c'est elle qui lui fait verser ces larmes que l'Évangile béatifie. Enviable inquiétude ! Puissant levier de perfection ! Indispensable ressort pour nous hisser vers les hauts sommets de notre prédestination.

F. Cayré.

LE PROTÉVANGILE

(fin)

III. — LE PROTÉVANGILE CHEZ LES COMMENTATEURS

La tâche de l'exégète consiste à fixer avec toute la précision possible le sens des textes bibliques. On prétend quelquefois que ce sens est toujours et uniquement ce qu'en comprenaient les premiers lecteurs. Mais pareille thèse vaudrait-elle sans discrimination, même d'un texte simplement humain ? Certains hommes de génie n'ont-ils pas eu des intuitions qu'il n'était donné qu'aux générations suivantes de saisir pleinement ? Et certes, pour le dire en passant, l'auteur sacré présentement en cause était, de l'avis de tous, un homme admirablement doué. Mais, de plus, il s'agit de textes divinement inspirés ; il importe donc d'établir, dans la mesure du possible, ce que Dieu a voulu y mettre. Pareils textes pourraient avoir un sens typique ou spirituel ; et du moins, ils appartiennent à un tout cohérent et organique, à la révélation qui se développe au cours des siècles et n'atteint son achèvement qu'en Jésus-Christ. Dans cet ensemble vivant d'événements et de doctrines, le sens d'un texte s'éclaire souvent aux enseignements et aux textes plus récents, et, si c'est un texte prophétique, à ce qui en paraît être la réalisation.

Il est donc parfaitement naturel que nous cherchions des éclaircissements sur le Protévangile dans d'autres passages de l'Écriture. Or ici une surprise nous attend. Les allusions à cet oracle sont rares et tardives, et encore ne s'y rapportent-elle pas directement et exclusivement. Voici donc un oracle dont tout marque la singulière importance : il se place au début de l'histoire humaine, et concerne des problèmes qui nous touchent de si près ; il est mis dans la bouche même de Dieu et revêtu d'une forme littéraire qui en rehausse la solennité.

Comment a-t-il trouvé si peu d'écho chez les écrivains bibliques ? De prime abord, cela paraît, en effet, surprenant. Cependant, à la réflexion notre étonnement diminue. Il n'est pas tellement étrange que les Israélites aient plutôt vu l'histoire religieuse de l'humanité, déchéance morale et restauration future, en connexion avec leur histoire nationale à laquelle, en effet, elle était provisoirement rattachée. Ils auront d'abord peu senti le besoin de se référer à cette préhistoire religieuse, où il n'était pas question d'Israël. D'autres traits, dans les onze premiers chapitres de la *Genèse*, ne sont pas davantage mentionnés dans les livres postérieurs de la Bible. En outre, au sujet du Protévangile, on peut bien dire que le silence n'est que relatif. Les grandes doctrines qu'il renferme n'ont pas été perdues. Que le mal ne vienne pas de Dieu ; que l'humanité doive à sa révolte contre lui tous les maux dont elle est accablée ; que cependant Dieu fasse servir cette révolte à ses desseins de bonté ; que, grâce à la miséricorde divine, l'humanité puisse espérer sortir de ses misères et triompher sur l'agent mauvais auquel elle les doit ; tout cela n'est-il pas à la base du messianisme et de l'organisation rituelle du peuple élu ?

Toutes rares que sont les allusions bibliques au Protévangile, elles nous procurent quelques données précieuses. « C'est par l'envie du diable que la mort est venue dans le monde », lisons-nous au livre de la *Sagesse* (II, 23-24). L'être malfaisant qui a séduit nos premiers parents, c'était donc le diable. Et la mort que son envie a introduite dans le monde, ce n'est pas seulement la mort physique, qui atteint tous les hommes ; c'est une mort totale réservée aux méchants, et qui les arrache non seulement à la vie terrestre, mais aussi à la vie bienheureuse et immortelle, dont l'amitié divine est la source. (Cf. *Sag.*, I, 12-16.)

Les autres allusions au Protévangile (JEAN, VIII, 44 ; *Rom.*, XVI, 20 ; *Apoc.*, XII, 9-15 ; XX, 2) s'accordent à désigner, elles aussi, le démon comme le séducteur du premier couple humain, et confirment à leur manière ce qui est dit ici des suites funestes de son ingérence dans l'histoire de notre race.

La précision de ces livres bibliques, au sujet du serpent, ajoute-t-elle quelque chose à l'enseignement explicite du Protévangile, ou ne fait-elle que mettre un nom récent sur une réalité suffisamment exprimée dans la *Genèse* ? M. Dennefeld semble bien pencher pour la première alternative. Dans le Protévangile

le serpent serait la représentation symbolique de la puissance séductrice. L'auteur sacré a pu penser au monde créé en tant que par ses attraits il tend à détourner l'homme de Dieu. D'après ses propres paroles : « Ni le Sauveur ni le tentateur diabolique ne sont expressément désignés dans le Protévangile. Mais de même que le premier est renfermé dans la descendance d'Eve, le second l'est tout autant dans la puissance séductrice[1] ».

Mais c'est l'autre alternative, plutôt, qui est vraie. A supposer même que ce ne fût pas précisément en suite du premier péché que le monde, par ses attraits, détourne l'homme de Dieu, cette puissance séductrice impersonnelle serait ici au service d'un être personnel. Car seul un être personnel satisfait aux exigences du récit. Le séducteur en cause a fort habilement combiné son plan, et il l'exécute avec non moins d'habileté ; bref, il se montre supérieur à l'homme par son intelligence. C'est donc un *esprit.* Il suggère la révolte contre Dieu. C'est donc un *esprit mauvais.* Aussi dans le jugement divin sur les trois coupables, reçoit-il le traitement qui répond à cette qualification. Si, envers l'homme, une admirable bonté se mêle à la juste sévérité de Dieu, pour le serpent il n'y a que la vengeance inexorable. L'occasion d'une explication ou d'une excuse ne lui est pas offerte. Seul il est *maudit* étant, sans doute, incapable de repentir et de correction. Puis, s'il n'était qu'une puissance impersonnelle, qu'est donc sa postérité ?

Au demeurant, il faut en convenir, le rapport entre l'esprit malin et le serpent n'est pas facile à déterminer. En énumérant, dans son décret du 30 juin 1909, sur *le caractère historique des trois premiers chapitres de la Genèse*[2] certains faits qui, dans ces chapitres, touchent aux fondements de la religion chrétienne, la Commission biblique mentionne aussi : « la transgression du précepte divin, à l'instigation du diable sous forme de serpent ». S'inspirant des textes bibliques que nous connaissons, elle entend visiblement spécifier, et cela comme touchant aux fondements de la foi, que l'homme au Paradis a *réellement transgressé un précepte divin, à l'instigation du diable.* Il ne nous semble pas qu'elle ait voulu se prononcer sur la réalité du serpent et sur la nature de ses relations avec le tentateur. L'expression

1. Dennefeld, *art. cit.*, col. 1411.
2. Dubium III, Denzinger, *Enchiridion Symbol.* (ed. 21-23). N° 2123.

très étudiée : *diabolo sub serpentis specie suasore* rappelle clairement le récit de la chute, mais elle ne précise pas la manière dont le diable s'est présenté à nos premiers parents.

Un serpent *réel* lui a-t-il servi d'instrument comme le ferait le corps d'un possédé ? A-t-il pris seulement les *apparences* d'un serpent ? Qui le dira ? Ou bien encore, le terme « serpent » n'est-il que le nom métaphorique du démon ? (qui même aurait pu ne pas apparaître visiblement). C'est sûrement le cas dans les passages déjà cités de l'Apocalypse (xii, 9-15 ; xx, 2) ; *le serpent ancien*, c'est le diable lui-même. Il en pourrait être de même ici. De fait, dans la tentation comme dans l'arrêt de condamnation, le narrateur ne nomme comme agent du péché que le serpent ; c'est le serpent qui calcule son coup, parle, séduit, est châtié. Mais, en somme, qu'importe ? Que le démon soit identique au « serpent », ou qu'il se serve d'un serpent, ou qu'il en ait pris les dehors, dans la tentation et dans la sentence, tout se passe comme s'il n'y avait que le serpent[1]. En toute hypothèse donc, en pleine conformité avec la doctrine de S. Thomas (*Summa theol.* 1 qu., 51, a. 2, ad 2 : a. 3), ce qui est dit du serpent vise essentiellement le démon. Et en effet, le serpent était tout indiqué pour le désigner ou le représenter. Car il a toujours passé dans l'antiquité pour un animal astucieux (Mt., x, 16), habile à s'insinuer, à se déguiser, et attaquant à la sourdine.

L'auteur sacré se serait-il peut-être inspiré des croyances religieuses de quelque peuple voisin ? On a rappelé maintes fois, que chez beaucoup de peuples anciens, notamment chez les Babyloniens et les Assyriens, les divinités infernales et malfaisantes étaient représentées sous forme de serpents. — Mais de la manière dont, dans la *Genèse*, l'esprit mauvais doit comparaître au tribunal de Iahvé, et y est condamné et maudit, il ressort avec évidence qu'il n'est pas un principe mauvais, quelque divinité à côté de Dieu. Et cela ressort aussi du rapport, quel qu'il soit, établi dans notre récit entre lui et le serpent. Celui-ci est conçu comme un vil animal, créé par Dieu, rampant sur son ventre et avalant donc plus de poussière que les autres

1. Cf. Lagrange, *L'Innocence et le Péché*, dans la *Revue biblique*, 1897, p. 368.

animaux. Décidément, si notre auteur a pensé au culte des dieux-serpents, ce n'a été que pour le rejeter.

Le serpent, pour lui, n'est pas une divinité ; il n'est pas, ou du moins, il n'est pas uniquement un serpent naturel. C'est un « serpent » séducteur, être intelligent qui, étant créé par Dieu, est originairement bon et n'est mauvais que par sa haine contre Dieu. Quelques autres indices plaident en faveur de cette affirmation. D'abord si dans le serpent ou à travers le serpent nous devons reconnaître l'esprit malin, *la postérité du serpent* ne peut être qu'une postérité métaphorique et spirituelle, c'est-à-dire des êtres qui s'apparentent au démon par une communauté, sinon de nature, du moins de dispositions : leur haine contre Dieu et les œuvres de Dieu. Or il se trouve, en effet, que dans l'Écriture les petits *d'un animal* ne sont jamais désignés comme la *postérité*. Il faut donc bien croire que dans notre texte, le serpent n'est pas qu'un animal[1]. Ensuite, l'Ancien Testament connaît, certes, une sorte de vengeance exercée contre la bête, qui enfonce certaines barrières posées proprement pour l'homme (*Gen.*, IX, 5 ; *Exode*, XIX, 13) ; elle doit être tuée. Mais que Iahvé en personne vienne solennellement porter un arrêt contre une bête et que la punition ne soit pas la mort, mais un combat à mort avec l'homme, cela ne se rencontre pas. C'est, par conséquent, que dans le Protévangile il ne s'agit pas de punir un animal, encore moins tout une espèce d'animaux, mais l'esprit malin qui s'appelle serpent ou qui est représenté par le serpent. Enfin, le « serpent » semble subsister *immortel* à côté de son lignage puisque c'est *lui-même*, non son lignage, qui se trouve opposé au lignage de la femme et subit la défaite. Pour un serpent, sans plus, c'est chose impossible.

Ce que nous venons de dire affectera, cela va de soi, l'interprétation de l'arrêt prononcé contre le serpent. On dit quelquefois que la première partie de cet arrêt : « tu es maudit parmi les animaux... tu ramperas sur ton ventre et tu mangeras de la poussière », s'adresse au reptile dont le démon s'était servi, le reste au démon lui-même. Il semble plutôt que la sentence divine forme un tout. Les deux versets qui la composent dépen-

1. Van Oudenrijn, *op. cit.*, p. 105. Le sens métaphorique du mot postérité et des termes voisins se rencontre ailleurs : Is., I, 4 ; XIV, 20 (la race des méchants), LVII, 3 (la race de l'homme adultère et de la prostituée) ; *Prov.*, XI, 21 (la postérité des justes).

dent des mots : « Parce que tu as fait cela ». C'est parce que le séducteur a suggéré à la femme, et par elle à son mari, de se révolter contre Dieu, que Dieu prononce, évidemment *contre ce séducteur*, tout l'arrêt qui suit. De plus, l'attitude des deux antagonistes au v. 15, le serpent visant au talon et son adversaire lui écrasant la tête, cette attitude, dis-je, suppose que le délinquant rampe sur son ventre, comme, en effet, il est dit au v. 14. Il suit de là que la peine est infligée, en réalité, en entier au démon et qu'elle doit être interprétée en conséquence. Chose qui n'est pas difficile, puisque l'Écriture elle-même explique le sens métaphorique des locutions ici employées. « Avaler de la poussière » comme un serpent, exprime, comme dans les documents d'El-Amarna, l'humiliation extrême (Ps. 72 (71) ; 9 ; Michée, vii, 17)[1]. « Briser la tête à quelqu'un » est synonyme de briser ses forces, le réduire à l'impuissance (Ps. 68 (67), 22, 110 (109), 6 ; probablement Amos, ii, 7).

A supposer même que le démon se soit servi d'un serpent réel, le texte ne signifie pas qu'à l'occasion du premier péché cette espèce animale aurait changé de constitution. Le châtiment frappe le serpent séducteur, c'est-à-dire l'esprit malfaisant qui s'appelle serpent ou qui apparaît comme serpent. C'est lui qui est maudit, lui qui est voué au mépris et en ce sens rampera et mangera de la poussière, lui qui engagé dans une guerre à outrance avec le lignage de la femme sera réduit à l'impuissance, et, en ce sens, aura la tête brisée, tandis qu'il visera son adversaire au talon. Pas plus ici que dans l'épître aux Romains (xvi, 20), où nous lisons : « Le Dieu de paix écrasera bientôt Satan sous vos pieds », les termes n'impliquent que le séducteur cessera d'exister. Ils annoncent seulement la fin de la puissance que, par la transgression de nos premiers parents, il s'était acquise sur l'humanité, donc, en somme, la réparation du mal causé par le péché d'origine.

Après ces quelques remarques, nous pouvons examiner les

1. Le serpent, on le voit dans ce texte de Michée, était censé avaler de la poussière. Dans Isaïe, lxv, 25, texte à couleur messianique, l'extraordinaire n'est pas que le serpent mange de la poussière, mais qu'il ne fasse plus de mal aux hommes ; donc se contente de cette nourriture peu substantielle, puisque c'est *lui-même*, non son lignage, qui se trouve opposé au lignage de la femme et subit la défaite. Pour un serpent, sans plus, c'est chose impossible.

principales explications du Protévangile. Il est deux interprétations ou groupes d'interprétations qui ne voient dans cet oracle rien de prophétique. D'après certains exégètes libéraux d'abord, dont Gunkel est le plus connu, le judaïsme tardif et le christianisme en ont exagéré l'importance, après lui avoir imposé de force une signification religieuse qui lui était totalement étrangère. Ce serait primitivement un mythe étiologique, une de ces fables comme l'antiquité en connaissait beaucoup, destinées à rendre raison de certains phénomènes frappants dans le règne végétal ou animal. Elle nous expliquerait pourquoi le serpent rampe et d'où vient l'horreur instinctive de l'homme pour cet animal.

Mais ceci n'est pas soutenable. Dans un mythe de cette espèce, la figure principale devrait être l'animal fabuleux qui en perdant ses pattes est transformé en serpent et devient un objet d'horreur. Ici, manifestement, ce qui occupe le centre, ce sont les ancêtres du genre humain avec les problèmes angoissants que posent nos destinées, depuis la naissance jusqu'à la mort. Au reste, on ne voit pas pourquoi dans l'horreur instinctive de l'homme pour le serpent, la femme jouerait un rôle si particulier. De toute évidence, il est question non pas d'une inimitié contre le serpent comme tel, c'est-à-dire contre une espèce animale, mais contre l'être malfaisant qui a séduit la femme. L'inimitié, ici, est d'ordre spirituel et moral, puisque Dieu l'introduit en suite d'une désobéissance, et comme contre-partie d'une amitié qui, un moment, avait uni la femme et le séducteur contre Dieu et contre le commandement divin. Malgré ses prétentions à la pénétration psychologique, cette théorie méconnaît l'esprit même du récit. Il s'agit d'un fait décisif dans l'histoire des hommes, fait qui a troublé le plan infiniment généreux de Iahvé, privé nos premiers parents et, avec eux, toute leur postérité de la félicité originelle et de la douce familiarité avec Dieu, et attiré sur eux des maux dont lui seul pourra les délivrer. Il s'agit, en un mot, de cette pensée profondement religieuse que c'est la rupture d'avec Dieu qui est la dernière explication des maux actuels de l'humanité : maux du corps comme les charges et les souffrances de la grossesse et de la maternité, le dur labeur et finalement la mort ; maux de l'âme comme l'ignorance, la révolte des passions, l'entraînement au péché jusqu'au fratricide (*Gen.*, IV, 8), les remords de la cons-

cience[1]. Même un exégète aussi avancé que Holzinger est obligé de reconnaître que le récit, du moins tel qu'il nous est parvenu dans la Bible, décrit une chute morale, un péché, et qu'il entend expliquer par là les misères qui atteignent l'humanité, tant la femme que l'homme[2].

A cette idée dominante, le reste est subordonné. Que les serpents rampent sur leur ventre et mangent de la poussière cela n'a d'importance que dans la mesure où cela nous fait comprendre la peine infligée au serpent *séducteur* du récit, l'esprit malfaisant qui a poussé l'homme à se révolter contre Dieu.

Et si, pour les raisons indiquées, la lutte entre le serpent et la postérité de la femme ne saurait signifier l'horreur instinctive de l'homme pour les serpents, les mêmes raisons plaident contre la théorie d'après laquelle cette lutte exprimerait la rupture de l'harmonie qui pritimivement existait entre les animaux et les hommes, et que les prophètes font revivre dans leurs tableaux eschatologiques (Is., XI, 6-9 ; LXV, 25). Sans compter que, dans notre texte, l'amitié du serpent et de la femme est conçue comme funeste et que ni Dieu ni l'auteur sacré ne peuvent en vouloir le retour.

Il est d'autres exégètes, ensuite, qui ne se méprennent pas d'une façon aussi lourde sur le caractère spirituel et moral du Protévangile. Cependant, ils n'y voient pas une prophétie, mais une description ou une injonction. L'oracle divin décrirait ou prescrirait la lutte entre les deux adversaires. Mais c'est une lutte égale, funeste aux deux parties, et dont l'issue reste incertaine ; bref, le Protévangile serait l'expression concrète de la lutte qui se livre dans le monde entre le bien et le mal. Mais, après ce qui a été dit, le lecteur voit aussitôt l'insuffisance de cette interprétation. Même la traduction des Septante ne suffit pas à la justifier. C'est le contexte, le rythme même de la triple sentence (*Gen.*, III, 14-19) qui proteste. Il s'agit pour

1. Tout ceci a été bien reconnu par Eichrodt, III, p. 94 et 95. Seulement la description qu'il donne du désordre causé par le premier péché appellerait quelques précisions. Ce péché signifie la fin d'une situation *privilégiée*, et il n'entraîne pas de changement *essentiel* dans la structure de l'âme et dans la nature des êtres.

2. Dans Kautzsch-Bertholet : *Die hl. Schrift des alten Testaments*, Tubingue, 1922, p. 13.

Iahvé d'infliger à chacun des trois coupables le châtiment qui réponde à sa nature et à la qualité de sa faute ; au plus méchant des trois, au serpent, en premier lieu. De fait l'attitude divine à son égard est inexorable ; elle n'est pas tempérée par cette bonté que, même en punissant, Iahvé témoigne à l'homme. Or, il n'y aurait pas de punition véritable pour le serpent s'il ne devait avoir le dessous dans l'inimitié que Dieu suscite entre lui et la femme. Que si l'on adopte la traduction qui nous a paru la plus probable, « lui te brisera la tête et toi, tu le viseras au talon », il est encore plus clair que la victoire est annoncée au lignage de la femme ; car avoir la tête brisée, c'est être réduit totalement à l'impuissance.

Les commentateurs catholiques s'accordent généralement à proclamer le caractère prophétique et même, dans un sens, à préciser le caractère messianique du Protévangile. Une prophétie peut être messianique *implicitement* ou au sens large, et *explicitement* ou au sens strict. Elle est messianique implicitement, si elle a trait à un nouvel état de choses divinement établi, dans lequel le règne de Iahvé prévaudra par tout l'univers et procurera aux hommes la perfection et le bonheur. Elle est messianique explicitement, si elle annonce la personne du Messie, un prince idéal qui doit, comme représentant de Iahvé, établir ce règne dans le monde et l'administrer. Qu'une prophétie soit implicitement messianique, cela ne signifie pas, on le comprend, qu'elle exclut le Messie, mais seulement qu'elle ne le nomme pas expressément. — Venons-en au Protévangile.

Pour un grand nombre il annonce la victoire finale de l'*humanité* sur le serpent. Comme cette victoire est, en fait, l'œuvre du Messie, ce serait une prophétie implicitement messianique, le Messie n'étant pas explicitement mentionné. Encore dans cette interprétation *collective* y a-t-il des nuances.

Selon M. Dennefeld, dans le Protévangile le genre humain reçoit l'ordre de lutter contre la puissance séductrice qui tend à le détourner de Dieu, et il reçoit l'assurance de sortir vainqueur du combat, bien que « le serpent » (entendez : la puissance séductrice) doive continuer à lui tendre des embûches. L'identification du serpent avec la puissance séductrice ne nous paraît pas indiscutable, nous l'avons dit. De plus, par l'injonction donnée aux hommes de lutter contre « le serpent », le Protévangile n'est messianique que de façon indirecte. Directement

les paroles divines sont adressées au serpent, on l'a noté fort à propos[1], et elles avaient un double caractère : celui d'un châtiment édicté et celui d'une annonce prophétique. C'est Dieu lui-même qui établit l'inimitié et qui la maintiendra jusqu'à la défaite du serpent. Il n'en reste pas moins, après cela, que pour M. Dennefeld aussi le Protévangile est la première annonce du salut ; c'est, il le déclare lui-même, une prophétie implicitement messianique[2].

Plus généralement, d'après les partisans de l'interprétation collective, le Protévangile exprime la lutte que Dieu lui-même suscite, et dès à présent, entre Eve et son lignage, d'une part, le démon et ses adeptes, d'autre part, et il annonce qu'un jour l'humanité brisera la puissance du diable. Sans doute, c'est le Messie qui remportera cette victoire sur le diable, c'est par lui que l'humanité infligera cette défaite à Satan, mais de cela le texte pris au sens littéral ne dit encore rien. Si des Pères et des docteurs y ont lu la promesse du Rédempteur, c'est qu'ils ont précisé, à la lumière de la réalisation, le sens encore indéterminé de la prophétie. Celle-ci n'est messianique qu'implicitement.

Voici les arguments de cette interprétation. *D'abord*, la *femme* dans le Protévangile ne peut être qu'Eve. C'est toujours d'elle qu'il est question dans le contexte. Au troisième chapitre de la Genèse, le terme *femme* revient, en dehors de notre oracle, une douzaine de fois, et toujours pour désigner la seule femme alors existante, Eve. De quel droit lui attribuerions-nous une autre signification ? Au reste, le mouvement et la trame du récit montrent à l'évidence que la femme ici c'est Eve ; car c'est elle qui par son péché vient de contracter une sorte d'amitié avec le démon. L'inimitié établie par Dieu pour remplacer cette amitié — d'après l'oracle — doit se produire entre les mêmes personnages, donc entre le serpent et *Eve. Ensuite* le *semen* de la femme, c'est l'humanité prise collectivement. Il est normal, en effet, de prendre le mot *semen*, les deux fois avec la même valeur. Or, employé au sujet du serpent, ce mot ne peut être qu'un *collectif*, *l'ensemble des démons* ; il doit l'être également s'il s'agit de la femme, et donc désigner *l'humanité*.

1. Le Bachelet, *art. cit.* col. 858.
2. Dennefeld, *l. c.*, col. 411.

On ne peut contester que ce ne soient là des arguments très forts. De plus, l'interprétation collective, dans la forme que nous venons de retracer, ne prête pas le flanc à une objection souvent faite. On objecte, en effet, qu'une bien grande partie de l'humanité ne remporte pas la victoire sur le démon, qu'elle n'engage même pas la lutte avec lui ; ce n'est donc pas l'humanité qui est le *semen* de la femme visé dans le Protévangile. Pareille objection porterait si la victoire d'une collectivité supposait la lutte et la victoire de chaque individu qui en fait partie. A en juger d'après certains indices, quelques exégètes semblent croire qu'il en est ainsi. On ne s'explique guère sans cela, comment ils ont pu proposer de voir, dans *le lignage de la femme*, les seuls *justes* et conséquemment, dans *celui du serpent, les hommes pécheurs* avec ou sans les mauvais esprits. Nous ne pouvons, à la vérité, alléguer que quelques passages bibliques où des hommes, à cause de leur malice, sont présentés comme des fils du diable[1]. Mais dans une opposition, l'un des membres détermine le sens de l'autre. Or, normalement, la postérité d'Eve, c'est toute l'humanité. Il serait, en outre, difficile de citer un texte biblique où les justes seuls forment la postérité d'Eve. Il y a donc tout lieu de croire — et cela est confirmé par *Apoc.*, XII, 7-9 ; MT., XXV, 41 — que la postérité du serpent, ce sont « ses anges », les autres démons. Le point de départ de l'objection est erroné. Ce qui est attribué à la collectivité ne s'applique pas à chacun des membres ; une armée est victorieuse, malgré les paresseux, les poltrons et les déserteurs. En annonçant la défaite du démon, Iahvé n'annonce pas la victoire de chaque individu humain, mais de l'humanité. Et de cette victoire, que lui-même réalisera par et dans l'humanité, il entreprend dès à présent la lointaine préparation en établissant l'inimitié entre le serpent et la femme, entre les lignages de l'un et de l'autre.

Puisque dans l'interprétation collective la femme, au sens littéral, c'est Eve, et le lignage de la femme, l'humanité, Marie n'est donc pas nommée ; elle est comprise dans le *lignage* de la femme. L'application directe de l'oracle à Marie —

1. JEAN, VIII, 44 ; *I Jean.*, III, 8-10 ; *Act.*, XIII, 10. D'autres, souvent cités, sont inefficaces : MT., III, 7 ; XII, 34 ; XXIII, 33 : race de *vipères*. Notez le *pluriel, vipères*. Et qui nous garantit que *vipère*, ici, soit une désignation métaphorique du *diable* ?

d'aucuns disent l'application directe à Jésus et à Marie — cette commune hostilité de l'un et de l'autre contre le démon, sur laquelle s'appuie la bulle *Ineffabilis*, relèverait d'un sens mystique ou spirituel garanti par la tradition. Peut-être toutefois convient-il de distinguer le cas de Jésus et de Marie. A propos de Jésus, il semble peu indiqué de recourir au sens typique. La raison n'en est pas un changement de sens que subirait le mot *semen, la postérité* d'Eve devenant le *rejeton* de Marie ; puisque le mot hébreu désigne le *produit* de la semence et enveloppe dans sa signification la postérité et le rejeton ; la raison en est la nature même du sens typique. Il n'existe que si un être ou un événement, tel que le sens littéral de l'Écriture le présente, exprime à son tour, par une spéciale disposition de Dieu, quelque réalité supérieure, souvent future. Or ici, il n'y a pas *une réalité*, soit l'inimitié finalement victorieuse de l'humanité contre le serpent, qui annonce une *autre réalité*, soit l'inimitié du Christ contre Satan. C'est en fait une seule et même réalité. Seulement dans notre oracle, un trait de cette unique réalité resterait encore dans l'ombre, savoir que le Messie, comme membre principal, chef et représentant de l'humanité, sera l'agent, pour l'humanité et avec elle, de l'inimitié qu'elle exerce contre le démon, et de la défaite qu'elle lui infligera. Le Protévangile, en d'autres termes, est *messianique*, entendez, *implicitement* messianique, *au sens littéral*. Nous voyons difficilement comment il serait en même temps *messianique au sens spirituel.*

Pour Marie, les conditions sont différentes. A supposer que dans le Protévangile la femme est Eve, nous n'avons pas une collectivité dont Marie puisse être une partie implicitement désignée. Dès lors, puisque d'après l'enseignement traditionnel, rappelé dans la bulle *Ineffabilis*, la femme du Protévangile est, dans l'intention de l'auteur divin des Écritures, la sainte Vierge unie à Jésus dans l'hostilité contre le démon, ce ne peut être qu'*au sens typique.*

On a objecté contre le sens marial spirituel du Protévangile qu'il serait bien difficile d'assigner le sens littéral qui lui sert de base. Dirons-nous qu'Eve, redevenant après son repentir l'ennemie du démon, figure Marie engagée avec son divin Fils dans une guerre décisive contre Satan ? Le P. Le Bachelet nous fera remarquer qu'en dehors des premiers chapitres de

la *Genèse*, où elle raconte son état primitif et sa chute, l'Écriture rattache toujours à la personne d'Eve l'idée de ruine, de séduction, de prévarication[1]. — Cela est vrai, mais il n'est pas nécessaire pour le sens typique que la première femme offre des traits de ressemblance avec Marie dans tous les passages de l'Écriture où elle entre en scène. Il suffit qu'elle en montre à l'endroit précis où Dieu fait d'elle la figure prophétique de Marie. Si donc dans le Protévangile, Eve nous est montrée devenant, par disposition divine, l'ennemie du serpent infernal et léguant cette inimitié à sa postérité qui un jour brisera la puissance du démon, cela suffit à faire d'elle le type de Marie[2].

Malgré les arguments impressionnants de l'interprétation collective, l'interprétation individuelle rallie un grand nombre de suffrages. Elle tient que dans le Protévangile les mots : *semen illius* doivent être traduits : *son rejeton*, et qu'ils désignent comme antagoniste du serpent, le *Messie personnel*. Et, encore que cela ne suive pas nécessairement, — puisqu'au sens scripturaire, quelqu'un pourrait être le *semen* d'une femme sans avoir été enfanté par elle, simplement parce qu'il en est le descendant éloigné, — cependant, d'habitude, les partisans de cette interprétation affirment que la *femme*, au sens littéral exclusif ou du moins au sens littéral éminent, est la mère du Messie. Elle l'est au sens exclusif, si le mot *femme* ne désigne que la mère du Messie ; elle l'est au sens éminent, si ce mot désigne Ève immédiatement, — et Ève ne satisfaisant aux exigences du texte que de façon imparfaite, il désigne davantage encore la mère du Messie.

Ce sens littéral éminent n'a pas été inventé pour cette occasion. L'exégèse connaît des passages bibliques où le personnage directement visé nous invite, par ses déficiences mêmes, à appliquer les termes qui le concernent à un autre personnage qui les réalise de façon idéale. Et quelquefois le Nouveau Testament confirme cette application. Le Ps. 8, par exemple, parle directement de l'homme, surtout du premier homme ; mais il ne vaut pleinement que du Seigneur Jésus, à qui, en effet, S. Paul l'applique (*I Cor*, xv, 26.) Dans le Deutéronome (xviii,

1. Le Bachelet, *art. cit.*, col. 858.
2. Nous ne pensons pas que le *seul repentir* d'Ève suffise à cette signification typique.

15-19), il s'agit directement des prophètes d'Israël, que selon les besoins Dieu promet d'envoyer à son peuple ; mais le texte vaut, de façon bien plus parfaite, du prophète par excellence Jésus-Christ ; ce qui est confirmé par le Nouveau Testament. (*Act.*, III et VII, 37 ; cf. JEAN, I, 45 ; V, 45-47 ; VI, 14).

Il est donc en soi possible que la femme, dans le Protévangile, soit, selon le contexte, Eve, et cependant, de façon éminente, la mère du Messie. Qu'elle le soit exclusivement ou éminemment, dans les deux cas le Protévangile annoncerait, pour parler comme la bulle *Ineffabilis*, la commune inimitié de Jésus et de Marie contre le démon avec leur commune victoire. Il serait explicitement messianique, et cela au sens littéral.

Contre cette interprétation, on n'apporte pas une objection décisive, ni même valable, quand on trouve dans la phrase : *Tu le meurtriras au talon*, l'indication « que la femme et sa lignée ne sortiront pas indemnes de la lutte contre le serpent », et quand on en déduit qu'au sens littéral il ne peut s'agir ici du Messie et de sa Mère[1], étant donnée leur sainteté sans tache. Car non seulement on fait appel à une traduction du texte qui est loin d'être certaine, mais en outre on oublie que, dans la perspective de l'auteur, c'est l'alliance ou l'*amitié* avec le serpent qui est le péché. Ce n'est donc pas l'inimitié, ou les blessures encourues dans la lutte avec lui. Il n'est pas rare que l'Ecriture attribue à Satan *les souffrances de cette vie et la mort*. A supposer que la traduction fût juste, « un esprit non prévenu » pourrait faire valoir, comme un argument favorable à l'interprétation individuelle, que les souffrances de Jésus et de Marie n'ont d'autre raison que la lutte contre le démon, et que, d'après le Nouveau Testament (*Luc.* XXII, 53 ; cf. IV, 13 ; JEAN, XII, 2 ; 27-30) et les Pères, celles de Jésus étaient l'œuvre du mauvais esprit.

Mais si l'objection ne porte pas, encore l'interprétation individuelle reste-t-elle à prouver. Il faut reconnaître qu'entre les arguments qu'elle invoque un discernement s'impose. Elle ne peut se prévaloir de l'enseignement de la bulle *Ineffabilis*, car en proclamant le caractère messianique du Protévangile, ce document n'a certainement pas voulu décider de quelle manière il est messianique. Elle ne peut, non plus, s'appuyer

1. JUGIE, *art. cit.*, p. 413.

sur les termes de la Vulgate, « *Ipsa* conteret caput », puisqu'ils ne rendent pas exactement le texte inspiré. Même du point de vue *traditionnel*, il n'est pas établi que *ipsa* ait été toujours et exclusivement entendu de *Marie ;* d'aucuns semblent l'avoir entendu de l'*Eglise*[1]. — Inefficace aussi est l'argement qu'on prétend quelquefois tirer du fait que le *semen* est attribué ici à la *femme* ; la locution hébraïque, nous le savons déjà , n'exclut pas nécessairement le concours de l'homme, et donc elle n'implique pas en soi la conception virginale.

D'autres arguments pourraient avoir un peu plus de prix. Que le verbe et le pronom se rapportant à *semen* soient en hébreu au singulier, c'est un indice favorable à l'interprétation individuelle. Pas décisif pourtant, puisque nous connaissons quelques rares cas où cela se rencontre de *semen*, désignant une collectivité. — Il faut en dire autant de la version des Septante. De ce qu'elle emploie au masculin singulier le pronom se rapportant au neutre *semen*, il est peut-être permis d'inférer que les traducteurs et la tradition juive qu'ils représentent voyaient dans le *semen* le Messie personnel. Encore n'est-ce pas la seule explication possible[2]. Nous pourrions avoir ici ce qu'on appelle une *constructio ad sensum.* Du moment que le mot *semen* désigne des hommes, le genre *grammatical* pouvait facilement faire place au genre *naturel*, d'autant que le pronom masculin singulier rapprochait la traduction du texte hébreu où — en conformité cette fois avec le genre grammatical du nom — le pronom est au masculin.

Suggestif, assurément, est l'argument que le Père Le Bachelet essaie de construire sur la mention si expresse de la femme dans le Protévangile. « Si tout se bornait à une reprise d'hostilités entre Eve et le démon, hostilités destinées à se perpétuer entre leurs lignages et suivies plus tard d'une victoire décisive que le seul Sauveur remporterait au nom et dans l'intérêt du genre humain, pourquoi l'hostilité serait-elle attribuée à la femme avec tant d'emphase, et pourquoi à la femme plutôt

1. Nous ne faisons que signaler ici cette application, à Marie et à l'Eglise, des mêmes textes et images bibliques. Elle suppose entre les deux une assimilation qui pourrait avoir des racines dans *Apoc.*, XII, 1 ss., et qui est riche de suggestions à la fois pour l'ecclésiologie et pour la mariologie.

2. LAGRANGE, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris, 1931 p. 527.

qu'à l'homme ? En droit, l'inimitié entendue de cette manière ne conviendrait-elle pas tout aussi bien, sinon mieux, au premier homme, souche physique et chef moral de la race ? En fait, qu'y a-t-il de particulier, sous ce rapport, dans l'histoire d'Eve et de sa descendance féminine, abstraction faite de Marie ? Si donc Dieu attribue un rôle spécial à la femme dans la lutte contre le serpent, n'en faut-il pas rechercher la raison dans quelque circonstance mystérieuse, que le seul texte de la Genèse ne rélève pas, mais que la suite de la révélation devait dévoiler ? Tout s'explique s'il s'agit de la nouvelle Eve, associée au Nouvel Adam dans la victoire comme dans la lutte[1] »

Peut-être, cependant, ne faudrait-il pas trop urger cet argument. Un tenant de l'interprétation collective pourrait répondre que le contexte, comme nous avons vu dans notre première partie, explique la mention de la femme. Littérairement cette mention d'Eve était, peut-on dire, inévitable. Elle était exigée par l'ordre et le mouvement même de la triple sentence divine, telle que l'auteur sacré l'a formulée. L'alliance impie avec le serpent avait commencé par la femme, par elle aussi commence l'inimitié. Et, de fait, dans cette formule la situation était bien exprimée. Car Eve, ennemie désormais du serpent, est la mère de l'humanité qui finalement en triomphera, par le Messie. Il n'en reste pas moins, nous allons le dire, que la place de la femme dans le Protévangile nous invite à dépasser Eve en ce qu'elle a de strictement personnel.

L'interprétation individuelle a sûrement raison de souligner et de faire valoir la manière inattendue dont le Protévangile est énoncé. L'opinion précédente, pour étayer l'interprétation collective, insistait beaucoup sur le parallélisme entre le *semen* du serpent et celui de la femme : si le premier est une collectivité, le second doit l'être aussi. Mais le texte même nous oblige à ne pas interpréter les termes avec cette rigueur. Le cours normal de la phrase demanderait que la *femme* soit opposée au *serpent*, et le *semen* de l'une au *semen* de l'autre. Or voici que par un mouvement certainement intentionnel chez un écrivain aussi distingué, c'est le *semen* de la femme qui se trouve opposé au serpent, la race du serpent étant censée vaincue dans son chef. Le serpent est un individu. On conçoit difficilement qu'une collectivité écrase la tête à un seul serpent

1. Le Bachelet, *art. cit.*, col 854-855.

et inversement, qu'un serpent vise une collectivité au talon. Tout porte donc à croire que le *semen* est à prendre, ici, au sens individuel de *rejeton*, et désigne le *Messie.* Cela étant. la femme dont il est dit le rejeton, est normalement la mère du Messie. En termes chétiens : dans le Protévangile il s'agit de Jésus et de Marie, associés contre le diable, dans l'inimitié et dans la victoire.

Peut-être l'interprétation collective et l'interprétation individuelle ne sont-elles pas exclusives l'une de l'autre. Chacune met en relief un aspect du Protévangile. Au sujet de sa portée proprement messianique cela est facile à voir. Il y a des éléments, la première interprétation y insiste, qui plaident pour le sens collectif, et il y en a, comme le rappelle la seconde interprétation, qui favorisent le sens individuel. Et ceci répond à la divine réalité. C'est bien l'humanité qui a remporté la victoire sur le démon, mais dans le Messie agissant comme son représentant et son chef. Sans doute, à l'origine, on pouvait rester dans l'incertitude concernant ces traits de messianisme *personnel.* C'est normal, la connaissance de la révélation se développant par degrés, comme la révélation elle-même, Mais ces traits étaient déjà présents dans le Protévangile et n'attendaient qu'un accroissement de lumière pour apparaître clairement. Ainsi certaines lignes plus effacées d'un tableau ne manifestent nettement leur existence et leur direction qu'à la pleine lumière du jour.

Pour la portée mariale, le problème est plus complexe. Il se pourrait qu'en effet elle relève plutôt du sens spirituel. Et cependant, comme nous l'insinuions tout à l'heure, certains indices dans le Protévangile et dans son contexte semblent vouloir nous conduire au-delà de la personne d'Eve. Il est vrai et nous l'avons noté, même si, conformément à l'interprétation individuelle, le vainqueur du serpent était le Messie, il ne suit pas nécessairement que la femme soit, non plus Eve, mais la mère du Messie. Cependant, encore que cela ne suive pas nécessairement, cela est, certes, le plus naturel.

Il y a autre chose encore. Certains partisans de l'interprétation exclusivement collective affirment avec force que, dans notre contexte, la femme ne peut être qu'Eve, la seule femme qui existe à ce moment de l'histoire. Mais précisément, parce qu'elle est seule à exister, elle n'en représente que mieux son sexe, toutes les femmes.

Et le texte même de la *Genèse* nous force de voir en elle non seulement la *première* femme, mais *la* femme, tout comme dans Adam il nous faut voir, non seulement le *premier* homme, mais *l'*homme, le représentant de notre race. Car la peine qui frappe nos premiers parents, ne s'arrête pas à eux : ce n'est pas Eve seule qui est condamnée à enfanter dans la douleur, ce sont toutes les femmes ; ce n'est pas Adam seul qui est condamné au dur labeur et à la mort, c'est toute sa postérité. Il y a là une mystérieuse solidarité dans la peine, qui ne s'explique guère que par la solidarité plus mystérieuse encore dans le péché, de laquelle saint Paul nous dira l'effrayante réalité.

Puis, pour le serpent lui-même, la vengeance divine s'exerce contre lui selon une loi divine du talion. Le serpent avait triomphé de la femme, et par elle de l'homme, au détriment de Dieu ; Dieu prend sa revanche en soumettant le serpent à l'hostilité de la femme, et à celle de l'homme, hostilité dans laquelle il aura finalement la tête écrasée. N'est-ce pas naturel, nous allions dire nécessaire, que dans la phase définitive du combat que Dieu suscite, dans la défaite infligée au démon, les *deux sexes* aient leur part ? Qu'à côté du Messie victorieux se trouve celle dont il est *proprement* le *semen*, parce qu'elle est sa mère, celle qui lui est éminemment unie dans l'hostilité contre le serpent, parce que l'ombre même d'une amitié avec le démon n'a pas touché son âme ? Ainsi en combinant les divers indices du texte sacré lui-même, nous découvrons les premiers linéaments de ce plan admirable du salut, qu'après l'Apôtre les Pères ont célébré, l'œuvre de la rédemption modelée, mais comme à rebours, sur l'œuvre de la perdition. Et ainsi nous apparaît, comme de loin, l'aimable Mère du Sauveur, figure radieuse dont les traits se préciseront, quand après de longs siècles les prophètes la chanteront, comme celle qui doit enfanter le dominateur d'Israël (*Michée*, v, 1-3), comme la Vierge qui conçoit et enfante l'Emmanuel. (*Is.* VII, 14)

Peut-être ces quelques considérations pourront-elles aider le lecteur à reconnaître ou à soupçonner un peu mieux les voies mystérieuses de Dieu dans la rédemption de notre espèce, et à trouver dans le Protévangile l'invitation d'adorer la divine bonté, puisque là déjà elle se revèle à nous en Jésus et en Marie.

Ce sera notre excuse d'avoir été si long.

P. LANDOALD SIBUM, A. A.

Nimègue, 21 novembre 1948.

LE LIBRE ARBITRE ET LA GRACE

chez Saint Jean Chrysostome[1]

SOMMAIRE. — Jean est avant tout moraliste. — Les trois thèses de son enseignement moral : sans les œuvres, la foi se change vite en incrédulité ; elle reste incomplète et n'opère pas le salut ; elle n'est pas conquérante des âmes. — Le difficile et primordial problème du libre arbitre et de la grâce. — Intimement lié à celui du péché originel. — La déchéance d'Adam et d'Eve. — Les conséquences de leur chute. — La transmission de la peine. — La transmission de la culpabilité. — Imprécisions de Chrysostome. — Son affirmation très nette de la liberté dans l'homme déchu. — Ses preuves. — La prescience divine n'est pas cause, mais connaissance. — Dieu n'exerce aucune contrainte sur l'homme. — Pratiquement tout le monde croit à la liberté. — Elle est un fait d'expérience. — La grâce et la volonté libre collaborent étroitement au salut. — Nécessité et gratuité de la grâce. — Délicatesse raffinée de Dieu. — La grâce est prête : elle attend le bon vouloir. — Le prétendu semi-pélagianisme de Jean. — Il reconnaît expressément l'existence d'une grâce prévenante. — Effort personnel et grâce s'enveloppent. — Leur mesure respective. — La grâce a la part principale. — Elle n'est pas le tout. — En quoi consiste la prépondérance de la grâce. — Ne tirer aucune vanité de ses bonnes œuvres. — La grâce suffisante et la chute. — Ce n'est pas Dieu qui nous abandonne, c'est nous qui l'abandonnons. — Le cas de Pierre.

Jean est avant tout moraliste : il veut faire de ses auditeurs de bons chrétiens, vivant selon les préceptes, voire les conseils de l'évangile. S'il expose les vérités dogmatiques, ce n'est pas dans un but purement spéculatif, mais pratique, une foi orthodoxe étant une garantie de moralité. Il attache donc une importance prépondérante « à la partie de la philosophie qui concerne les mœurs », à l'exemple du Christ, dont « toutes les paraboles, celles des vierges et de la robe nuptiale, du filet, des épines,

1. Cet article n'est pas autre chose que le chapitre IX de l'important ouvrage que l'auteur vient de publier : *Saint Jean Chrysostome, sa vie, son œuvre.* In-8º de 460 pages, à la Procure Générale du Clergé, à Paris.

de l'arbre stérile, des talents exigent la vertu qui vient des œuvres, et qui ne s'étend pas sur les dogmes, car la difficulté n'est pas là, mais ne cesse d'insister sur la morale, qui demande une lutte et un effort continuels ». Paul fit comme le Christ, et Jean règle son attitude sur la leur.

A la base de son enseignement moral, il pose trois thèses : sans les œuvres, la foi se change vite en incrédulité, — elle reste incomplète et n'opère pas le salut, — elle n'est pas conquérante des âmes. D'abord, s'il est vrai, comme il ressort de l'entretien de Jésus avec Nicodème qu'une vie déréglée empêche de parvenir à la lumière, alors qu'une vie régulière y conduit, c'est un fait également que, chez un croyant, la vie charnelle non seulement ferme l'accès aux plus hauts sommets de la pensée religieuse, mais affaiblit progressivement la foi jusqu'à l'incrédulité. Une âme pécheresse finit par douter de la résurrection, du jugement et de l'immortalité, et par tranquilliser ses craintes, en se disant que tout est fatalement fixé par le destin, et que la Providence est un mythe. Cette incrédulité, où l'a poussée le vice, l'y enfonce à son tour davantage, et, prise dans ce cercle infernal, elle roule jusqu'au fond de l'abîme, « car si la foi sans les mœurs n'est rien, combien plus les mœurs sans la foi ». Mangeons et buvons, — disent les incrédules, — car demain nous mourrons. Bref, c'est la vertu qui nourrit la foi.

C'est elle aussi qui la complète et collabore avec elle à notre salut. Jean ne cesse de répéter que la foi ne sauve pas sans les œuvres, que sans elles, « elle n'est qu'un fantôme sans consistance », qu'avoir la foi sans plus, « c'est ne pas dépasser la première lettre de l'alphabet ». Les miracles, le baptême, la rémission des péchés, la communion même perdent toute leur valeur, s'ils ne s'accompagnent d'honnêteté. « A quoi sert un arbre grand et touffu, s'il est stérile ? » — Le salut suppose trois choses inséparables : la grâce, la foi et la vertu. Pas de foi sans la grâce de l'Esprit, laquelle ne se maintient que par une vie pure, aussi nécessaire que l'huile à la lumière de la lampe. Un chrétien qui doit être « le docteur, le ferment, la lumière, le sel de l'univers », ne mérite ce nom que s'il unit « dans un tissu serré la sagesse de la vie et l'orthodoxie de la croyance ». Une foi saine sans vertu ne lui sert à rien — est-ce que les démons n'ont pas la foi ? — mais une vertu sans ortho-

doxie lui est également inutile. Un croyant qui vit mal déshonore sa croyance, blasphème Dieu plus qu'un païen ou le fait blasphémer, et devient d'autant plus méprisable. Cette harmonie de la foi et de la vie est donc une vérité primordiale, sans cesse affirmée par le Christ dans ses paraboles, et l'on ne comprend pas en particulier l'aberration de ceux qui ne reçoivent le baptême qu'à leurs derniers moments, c'est-à-dire qui font tout pour mourir sans bonnes œuvres. Ce démenti infligé à l'évangile n'a même pas l'excuse de l'ignorance, car ils connaissent ce passage de la prière pour les catéchumènes : « Prions, afin que Dieu leur accorde une vie vertueuse ».

On dira qu'on trouve dans l'Écriture quelques textes qui semblent attribuer le salut à la foi seule. Paul n'a-t-il pas écrit dans son épître aux Romains que « le juste vit de la foi » ? Oui, — répond Jean, — mais cela signifie que les observances légales ayant été abolies depuis l'avènement du Christ et n'étant plus nécessaires à la justification, celle-ci est une grâce de salut initiale, pur don de Dieu, qui ne demande que la foi en Jésus-Christ, opposée ainsi aux œuvres de la Loi, mais il est bien entendu que la foi en Jésus-Christ implique les œuvres de Jésus-Christ. C'est d'ailleurs ce que Paul dit aux Galates, quand il leur déclare que, si le Christ les a libérés du joug de la Loi, ce n'est pas pour qu'il se croient autorisés à vivre dans le désordre. Le règne de la grâce, qui a remplacé celui de la servitude, comporte une vie soumise à la règle, c'est-à-dire des vices à éviter et des vertus à pratiquer.

Cette explication de la pensée paulinienne permet de donner tout son sens à cette phrase écrite par Jean à propos du bon larron : « Par la foi seule, il bondit dans le paradis, pour vous faire comprendre que ce n'est pas tant sa vertu que la bonté du Seigneur qui a tout fait. Il ne manifeste pas son zèle par ses œuvres. Sans s'arrêter aux apparences, il a vu la divinité avec les yeux de la foi ». Jean ne veut pas dire que la foi peut sauver sans les œuvres. Ici le point de vue est différent. Le cas du bon larron est exceptionnel, et Jean exprime seulement cette vérité qu'au moment de mourir, un acte de foi, de repentir, de charité peut ouvrir le ciel, sans qu'il y ait eu de bonnes œuvres préalables.

On comprend qu'une doctrine aussi nette sur la nécessité d'unir les œuvres à la foi pour être sauvé, lui ait attiré ce

trait grossier de Luther dans un de ses propos de table : « Pour moi, Chrysostome n'a pas plus de valeur qu'un laveur de linge sale ».

La troisième thèse de Jean est que : sans les œuvres, la foi n'est pas conquérante des âmes. Ce qui détourne les païens de se convertir, c'est qu'ils voient que la vie des chrétiens n'est pas conforme à leur foi. « Montrez-nous, — disent-ils, — votre foi par vos œuvres ». Le meilleur moyen de rendre témoignage à la vérité est en effet de la mettre en pratique, et l'apologète, dont la conduite est en contradiction avec la religion qu'il prêche à l'Hellène, perd son temps. Ce qui justement a fait le succès de certains hérétiques, c'est qu'ils avaient une belle tenue morale. — Faut-il ajouter que les œuvres réclamées avec tant d'instance par Jean, à la suite du Christ et de Paul, ne sont pas des œuvres purement extérieures, et pour ainsi dire sans âme, mais des œuvres tout imprégnées d'amour de Dieu et des hommes. « L'amour est la racine, la somme de toutes les vertus, et là où il n'est pas, toutes les autres vertus ne servent à rien... Qui pourrait égaler l'amour qui renferme la loi et les prophètes, l'amour sans lequel, ni la foi, ni la contemplation, ni la connaissance des mystères, ni le martyre même, ni rien ne peut nous sauver ? »

*

*   *

La foi qui justifie ne vit donc réellement que dans et par les œuvres. Mais celles-ci, l'homme peut-il les accomplir ? En d'autres termes, est-il le maître de son libre arbitre, et s'il l'est, comment concilier son action personnelle avec celle que Dieu exerce sur lui par sa grâce ? Tel est le difficile problème que Jean doit résoudre, avant d'engager ses fidèles dans la lutte pour le bien. Il s'y sent d'autant plus obligé que, portés par leur tempérament oriental à la mollesse et à la sensualité, ayant pour l'effort volontaire une répugnance congénitale, ils se laissent facilement influencer par le fatalisme païen et manichéen, pour qui le vice et la vertu sont des produits nécessaires, ou par le fatalisme théologique, qui attribue à Dieu seul le salut ou la damnation des hommes. On invoque pour « couvrir sa paresse des textes de l'Écriture », par exemple celui de Jérémie (x, 23) : « Seigneur, la voie de l'homme n'est

pas en lui », et l'on dit : « Notre destinée est faite ; à quoi bon dès lors la promesse du royaume, la menace de l'enfer, les lois, les châtiments, les exhortations ? »

Il y a là un défaitisme moral négateur de toute vie chrétienne, qui compromet le salut, et expose à un terrible réveil. Il faut donc, en face d'un auditeur nonchalant, insister fortement sur l'existence de la liberté, sur la nécessité pour le chrétien d'apporter sa part à l'œuvre de son salut, faire naître, ou du moins développer en lui le sentiment de sa dignité humaine, de sa puissance morale et de sa responsabilité, en un mot, fortifier sa volonté de vouloir. On voit que Jean, traitant la question des rapports de la grâce et du libre arbitre, ne songe nullement à discuter à fond une thèse de théologie spéculative, mais à trouver le plus directement possible le moyen de persuader pratiquement qu'on peut, si l'on veut, se sauver. Aussi ne faut-il pas s'étonner s'il met l'accent sur l'action personnelle, au point de sembler même — mais ce n'est qu'une apparence — lui donner le pas sur la grâce.

*

* *

Le problème de la liberté, comme celui de la grâce, est intimement lié à celui du péché originel. Pas plus que les autres Pères grecs du IVe siècle, Chrysostome n'a traité ce dernier *ex professo* mais, se proposant de défendre la liberté humaine contre ses négateurs d'inspiration manichéenne, il a été amené, comme eux aussi, à l'occasion des textes scripturaires concernant la chute et ses conséquences, à nier que la déchéance produite par elle ait été radicale, au point d'enlever totalement à l'homme la décision de sa volonté, et de la soumettre au déterminisme absolu d'une nature essentiellement corrompue.

Qu'il y ait eu une déchéance originelle, rien de plus certain. A la générosité divine qui leur avait accordé la domination sur la création, l'incorruptibilité d'un corps immortel, la sagesse, une vie angélique, exempte de servitudes grossières, de douleurs et de fatigues, Adam et Ève répondirent par la désobéissance. On dira que c'est le commandement de Dieu et la suggestion du diable qui ont causé leur péché. Non. Ils auraient prévariqué sans cela, lui, par faiblesse de caractère, elle, poussée par son orgueilleux désir. C'est leur manque de vigilance, qui a

provoqué leur chute. — Les conséquences en furent terribles : l'expulsion du paradis, loin de l'arbre de vie, la perte de la domination sur nombre d'animaux rendus féroces ; — « De même que le chien du logis sert et craint celui qui le nourrit, mais, quand il lui voit un visage barbouillé de suie, ou recouvert d'un masque, saute sur lui comme sur un étranger pour le mettre en pièces, de même Adam, tant qu'il conserva pur son visage fait à l'image de Dieu, vit les bêtes soumises, mais, quand il se fut souillé la face par sa désobéissance, elles ne reconnurent plus leur maître, et lui devinrent hostiles, comme à l'égard d'un étranger » ; — le travail pénible, la souffrance physique, — avec en plus pour la femme plus coupable, la sujétion à Adam, les douleurs de la grossesse et de l'enfantement, — la mort, la disparition de la grâce divine qui les revêtait d'innocence, la révolte du corps jusque-là soumis, et devenu, sous la poussée de la concupiscence, semblable à un cheval difficile.

Mais si ces châtiments furent l'expression de la justice de Dieu, ils ne le furent pas moins de sa bonté, et « eurent pour but le salut et la gloire de l'homme ». Ils lui montrèrent que le démon n'était pas un ami, et qu'il ne pouvait impunément pécher. Le travail douloureux auquel il fut astreint chassait l'oisiveté mère de tous les vices, et la rébellion des lions et des panthères coupait court à l'orgueil éventuel. D'ailleurs, en bon père de famille, Dieu lui laissa les animaux domestiques, pour aider son labeur. S'il agit comme un juge en interrogeant Adam, s'il l'émonda comme un cultivateur, et l'arrêta sur la pente du mal, comme il le fait à l'égard de tous les pécheurs, s'il lui appliqua, comme un médecin, les remèdes curatifs et préventifs et si, comme un docteur, il lui donna, par ses châtiments, une leçon de sagesse, l'utilité morale qui en résultait pour lui, justifie assez Dieu de sa sévérité, d'autant plus que les dons qu'il enleva à nos premiers parents ne leur étaient pas dûs et qu'il les compensa par la promesse d'un Sauveur et de la vie éternelle. Il ne les chassa du paradis que pour qu'ils méritassent d'y rentrer. — Telle est la bonté de Dieu qu'on ne peut exprimer, pas plus qu'on ne peut enfermer dans sa main une eau qui coule entre les doigts. Deux gestes faits par lui la soulignèrent aussitôt après la chute : à Adam et à Ève condamnés désormais à mourir, il accorda, grâce à l'union

charnelle, qui commença dès lors, la consolation de revivre en leurs fils, et, pour atténuer leur humiliation causée par le sentiment de leur nudité, il leur procura paternellement un vêtement de fortune.

*
* *

Donc, pour Jean, le péché de nos premiers parents est constitué par deux éléments : la faute de désobéissance et ses conséquences pénales, mortalité, misères physiques et morales, inclination au mal. Mais, s'est-il transmis sous cette double forme à leur postérité ? En d'autres termes, celle-ci, participe-t-elle, non seulement aux peines de leur faute, mais à leur état de culpabilité lui-même ? — Comme les Pères grècs avant la querelle pélagienne, Jean a surtout insisté sur la transmission héréditaire des conséquences pénales du péché d'Adam, et il s'efforce de la justifier. « Qu'un seul pèche et que tous soient punis, beaucoup trouvent que cela n'est pas raisonnable. » Les réponses qu'il oppose à cette objection ne sont pas également satisfaisantes : Rien d'étrange à ce qu'Adam devenu mortel n'ait pu engendrer qu'une race mortelle. — L'extension à toutes les femmes de la sujétion d'Ève et Adam s'explique assez par leurs propres fautes, et d'ailleurs beaucoup d'entre elles ont pratiquement supprimé cette sujétion, en s'imposant à leurs maris par leur vertu. — Quant au danger des bêtes féroces, les Justes n'ont pas à le redouter : « Les lions n'osèrent pas toucher à Daniel, en qui ils voyaient resplendir la primitive image du roi de la nature », et la vipère ne put mordre la main de Paul. — Enfin, et cette réponse vaut mieux, grâce au Christ, les bonnes œuvres des descendants d'Adam leur mériteront le ciel, bien supérieur au paradis terrestre.

Si l'on envisage maintenant la transmission héréditaire de l'état de culpabilité d'Adam, qui est l'aspect fondamental du péché originel, il faut bien reconnaître que la doctrine de Jean est loin d'avoir la précision de celle d'Augustin. Celui-ci, dans la pénalité commune imposée à l'humanité, trouvait impliquée naturellement une culpabilité commune, et il formulait ainsi sa thèse : « Le péché du premier homme nous a valu non seulement la mort, mais l'iniquité ». Or, Jean ne s'est pas demandé expressément, comme Augustin, si la transmission de

la pénalité ne postulait pas celle de la culpabilité. Ou plutôt, étant donné l'éducation théologique qu'il avait reçue à l'Ecole d'Antioche, il éprouvait une véritable répugnance à admettre que l'homme pût naître coupable. C'est ainsi qu'il explique le mot « pécheurs » appliqué par saint Paul (*Rom.*, v, 12 et 19) aux descendants d'Adam, non dans le sens littéral de « coupables » mais dans celui d'hommes soumis aux supplices et condamnés à la mort ». Il s'exprime ainsi : « Que veulent dire les mots : en qui tous ont péché ? Ils signifient que, par suite de la chute d'Adam, ceux mêmes qui n'avaient pas mangé du fruit de l'arbre sont devenus mortels... Comment Adam est-il le type du Christ ? Parce que, comme Adam pour ses descendants, bien qu'ils n'aient pas mangé [du fruit] de l'arbre, est devenu la cause de la mort, qui a été introduite par la nourriture, ainsi le Christ pour ses descendants, bien qu'ils ne soient pas justes, est devenu cause de la justice, qu'il nous a donnée à nous tous par sa croix... Par la désobéissance d'un seul homme, — dit Paul, — beaucoup ont été constitués pécheurs. — Or, que le premier homme, ayant péché et étant devenu mortel, ses descendants lui soient devenus semblables (en mortalité), rien que de naturel à cela ; mais que, par la désobéissance de l'un, l'autre soit devenu pécheur, comment serait-ce logique ? Car on ne peut juger digne de châtiment, que celui qui est devenu pécheur par lui-même. — Que signifie donc ici le mot « pécheurs » ? — A mon avis, ceci : soumis aux supplices et condamnés à la mort ».

Un pareil texte a pu faire croire que Jean rejetait le péché originel au même titre que Théodore de Mopsueste. De fait, au moment où s'agita le problème de la nature et de la grâce, les pélagiens qui niaient le péché originel, la déchéance de la nature humaine et la nécessité de la grâce, invoquèrent son autorité. Dès 415, leur chef, le moine breton Pélage citait un passage de lui en faveur de sa thèse. Augustin répliqua qu'il ne prouvait rien contre la doctrine catholique. Vers 418, Julien, évêque d'Eclane, un des disciples de l'hérésiarque, s'appuya à son tour sur une homélie de Jean *Ad Neophytos*, dont il tirait ces lignes : « Nous baptisons même les enfants, bien qu'ils ne soient pas souillés par le péché, afin qu'ils reçoivent la sainteté, la justice, l'adoption, l'hérédité, la fraternité du Christ, et qu'ils deviennent

ses membres ». Augustin lui fit remarquer qu'il avait mal traduit. Le texte portait : « Nous baptisons même les enfants, quoiqu'ils n'aient pas de péché ». Et par péchés, il fallait entendre des péchés actuels, car ici Jean comparait les enfants aux adultes, dont les propres péchés sont remis au baptême. S'il n'avait pas ajouté lui-même ce qualificatif, c'est que tout le monde catholique le sous-entendait sans l'exprimer, et qu'à ce moment, il n'y avait pas une question du péché originel.

Après cette mise au point, Augustin apportait une série de textes de Jean favorables à sa thèse, celui-ci par exemple tiré d'une lettre à Olympias : « Quand Adam eut commis ce grave péché qui entraîna la damnation commune de tout le genre humain, il le paya par ses souffrances », et cet autre emprunté à l'homélie aux Néophytes : « Quand vint le Christ, il nous trouva grevés de l'obligation paternelle, écrite par Adam. Celui-ci introduisit le commencement de la dette ; nous, nous avons augmenté son intérêt par nos péchés postérieurs ». Et il continuait : « A quoi donc t'a servi d'invoquer le témoignage de Jean de Constantinople, comme s'il t'accordait son suffrage ? N'as-tu pas vu que, pour t'emparer avec une ruse subtile d'un seul mot qu'il n'avait pas complété, tu ferais lever contre toi un monceau de mots qui t'écraseraient ? » — Sans doute les pélagiens revendiquaient abusivement l'autorité de Chrysostome, mais il faut avouer que celui-ci n'avait pas toute la précision qu'Augustin semblait lui reconnaître. On peut même dire avec Tillemont que, de part et d'autre, on aurait mieux fait de se dispenser de l'invoquer dans le débat, en faveur du pour et du contre. Quant à prétendre avec Montfaucon que le moine Pélage, dont il parle dans une de ses lettres à Olympias, est bien l'hérésiarque réfuté par Augustin, quelle preuve en a-t-on, puisque le texte ne donne aucun renseignement sur le genre d'erreur reproché à ce moine ? — S'ensuit-il qu'on ne trouve pas chez Jean des expressions impliquant la transmission héréditaire de l'état de culpabilité d'Adam ? Loin de là ! Parler de « damnation commune », de « commencement de dette introduit par Adam et augmenté par nos péchés postérieurs », semble supposer l'idée de transmission de l'état peccamineux. Cependant tout cela n'est pas d'une clarté décisive.

*
* *

Ce qui l'est davantage, c'est l'affirmation de Jean que l'homme déchu ne perd pas complètement sa liberté. « Lorsque le corps devint mortel, nécessairement aussi il reçut la concupiscence. la passion, la tristesse et toutes les autres faiblesses qui réclament de notre part beaucoup de philosophie, si nous ne voulons pas qu'en nous la raison soit submergée dans les abîmes du péché. Mais tout cela n'était pas le péché même ; seulement leur démesure l'opérait, si on ne le soumettait pas à un frein... La concupiscence n'entraîne pas dans l'âme qui y est soumise l'ignorance qui supprimerait le péché ; elle y sème des troubles, des embûches; des difficultés... Elle n'enlève pas le libre arbitre, n'induit pas en nous une certaine nécessité ou violence ». En somme, même déchue, l'âme n'est point corrompue, mais garde sa noblesse et demeure capable de poursuivre sà destinée.

De cette vérité essentielle, il importe au prédicateur qui pousse son auditoire à l'action, que celui-ci soit bien persuadé sous peine de se rallier à une doctrine pessimiste et de renoncer à l'effort. Jean s'y emploie avec une énergie infatigable. Le libre arbitre, — proclame-t-il, — est une réalité. Si on lui oppose préalablement la prescience divine, — le Christ n'a-t-il pas dit qu'« il est nécessaire que les scandales arrivent », et ils arrivent ? n'a-t-il pas annoncé la trahison de Judas et elle a eu lieu ? — la réponse est facile : ce n'est pas parce que le Christ prédit tel acte qu'il s'accomplit, c'est parce qu'il prévoit que l'homme le posera volontairement, qu'il le prédit. C'est pour cela qu'il ajoute : « Malheur à l'homme, par qui le scandale arrive ». Bref, prescience n'est pas cause, mais connaissance. — D'ailleurs, ne voit-on pas parfois Dieu lui-même choisir intentionnellement des expressions qui excluent tout danger d'accuser sa prescience de produire fatalement les événements ? C'est ainsi qu'il dit à Jérémie (XXXVI, 3) : « Peut-être entendront-ils les maux que je me propose de leur infliger, et se détourneront-ils de la voie de perdition ». Or, Dieu sait parfaitement qu'ils n'écouteront pas, mais le mot « peut-être » est là pour empêcher de dire qu'il leur a fermé la voie du repentir.

Le fait est qu'il a donné la liberté à l'homme, et qu'il la respecte scrupuleusement : « S'il ne la lui avait pas donnée, c'est

lui qui serait l'auteur du bien et du mal qu'il fait ». S'il imposait son service, pourrait-on appeler ainsi ce qui serait un véritable esclavage ? Ce qui prouve qu'il n'exerce aucune contrainte sur l'homme, c'est qu'il lui promet le royaume et le menace de l'enfer : « Aurait-il agi de la sorte envers des gens liés par la nécessité, eût-il établi des lois, recouru à des exhortations, si nous étions soumis à la fatalité ? » — « C'est parce que tout est laissé à notre volonté, après la grâce d'en haut, que des châtiments sont préparés pour les pécheurs, et des récompenses pour les vertueux ». — « Le Créateur a fait notre nature maîtresse d'elle-même ; dans sa miséricorde, il nous offre toujours son secours, et, conscient des choses cachées au fond des cœurs, il exhorte, conseille, réprime, en les prévenant, nos mouvements mauvais. Il n'impose jamais de nécessité, mais, en nous proposant ses remèdes appropriés, il laisse le tout à la décision du malade. Tel fut le cas pour Caïn ».

Le mot du Christ : Il y a beaucoup d'appelés, mais peu d'élus, démontre que la vocation au salut n'est pas une pression irrésistible, mais demande la coopération d'une volonté libre : « Etre grand ou petit ne dépend pas de nous ; être bon et doux appartient à notre décision ». — « Nous sommes maîtres de faire de chacun de nos membres l'organe du mal ou de la justice ». — Et c'est ce qui fait « l'honneur de l'homme ». L'animal est enfermé dans le cercle fatal de son instinct spécifique. Il n'en est pas ainsi de nous qui pouvons, si nous le voulons, devenir les artisans de notre propre grandeur. Si certains disent qu'il vaudrait mieux être bon par nécessité que méchant par choix, ce sont des lâches qui répugnent à l'effort et s'accommoderaient fort bien — comme si cela était possible et juste — d'être accueillis au ciel « malgré leur paresse, leur luxure et leur intempérance ».

En tout cas on peut dire que pratiquement tout le monde croit à la responsabilité, à la légitimité des sanctions, c'est-à-dire à la liberté : fouetter un esclave pour une faute, traîner au tribunal la femme adultère, rougir d'une action déraisonnable, corriger un enfant pour lui faire perdre ses mauvaises habitudes, c'est reconnaître que « ni le destin, ni la fortune, ni la genèse, ni le cours des astres ne règlent notre vie », mais qu'elle est soumise à l'action du vouloir. De multiples exemples le prouvent : au milieu de l'iniquité universelle, Noé a su

rester juste ; si Cham a péché, Sem et Japhet, dont la nature était la même, ont choisi la vertu ; Sara n'a pas cru que sa beauté devait nécessairement la conduire au vice ; Paul le blasphémateur et Matthieu le publicain rapace ont résolument transformé leur vie. Mais qu'est-il besoin d'invoquer des arguments historiques ? Vous qui avez passé du vice à la vertu ou réciproquement, vous avez fait l'expérience « que c'est pour avoir tendu volontairement votre effort, ou pour vous être laissés aller au relâchement ».

Jean croit donc au libre arbitre et n'admet pas qu'un homme qui a la raison et qui réussit à apprivoiser les lions, n'arrive pas à éduquer ses mauvais instincts : Tu ne peux être chaste, dis-tu ? C'est-à-dire que tu ne veux pas. Si on t'ordonnait de quitter ta maîtresse, sous peine de prison, tu n'hésiterais pas à t'en séparer.

*
* *

Le salut ou la damnation de l'homme ne sont donc pas fixés d'avance, et ne s'opèrent pas automatiquement. Sa volonté libre y a une part. Quand on envisage la damnation, cette part est exclusive, et Dieu ne peut à aucun titre en être rendu responsable. Mais la question change d'aspect quand il s'agit du salut, qui demande la collaboration étroite de la grâce et du libre-arbitre. Sur ce point le difficile n'est pas de démontrer la nécessité de la grâce, mais de mesurer sa part respective et celle de la liberté humaine. Quelques années après la mort de Chrysostome, vers 410, Pélage, voulant réagir contre les doctrines déprimantes du manichéisme et du matérialisme astrologique, et inculquer le goût d'une religion active, devait exalter le rôle de la volonté libre dans l'ordre moral, au point de rejeter dans l'ombre celui de la grâce, et même de nier sa nécessité morale. Chrysostome, en face d'une mentalité également imprégnée de manichéisme et de matérialisme, poursuivit le même but, mais dans l'acte humain surnaturel, il sut réserver sa place à la grâce, une place prépondérante, aux côtés de la liberté. Toutefois le problème de leur union reste toujours épineux, et Jean l'a souvent abordé non sans une certaine confusion et quelque contradiction apparente. Peut-être cependant n'est-il pas impossible de dégager les lignes essentielles de sa pensée.

— Mais il faut préalablement remarquer — comme nous l'avons déjà fait — que quand il établit les rapports de la grâce et du libre arbitre, il ne prend pas l'attitude du théologien ou du métaphysicien faisant un cours, mais celle du moraliste prédicateur cherchant à secouer l'apathie d'un auditoire, fataliste de fait sinon de droit, qui considère l'activité morale de l'homme comme impossible et inutile, et la grâce comme un instrument de salut fort commode, puisqu'il dispense de l'obligation d'effort personnel. Aussi ne faut-il pas chercher chez lui la précision des termes, qui fut de rigueur, quelques années plus tard, lorsque les erreurs de Pélage et de ses disciples sur la nature et la grâce amenèrent Augustin, dans une controverse retentissante, à fixer l'orthodoxie du problème.

*
* *

Jean distingue nettement la grâce habituelle ou sanctifiante de la grâce actuelle. Il définit la première : « la Trinité habitant dans l'âme sainte ». Après un péché grave, elle disparaît et l'âme « est ouverte à toutes les honteuses pensées corruptrices ». La grâce actuelle est un secours qui aide l'homme à faire le bien. Celle qui lui est infusée par le canal des sacrements opère en lui malgré l'indignité du ministre. Sous ces deux formes, la grâce présente deux caractères essentiels : la nécessité et la gratuité.

Elle est nécessaire doublement : pour surnaturaliser l'acte humain qui, sans l'opération du Saint-Esprit, ne pourrait devenir « spirituel » et resterait « animal » ou « charnel », selon le mot de Paul, étant ainsi perdu pour le ciel — et pour le rendre possible. « C'est par le secours de Dieu que nous faisons le bien que nous faisons ». — « Rien de plus fort que celui qui jouit de l'aide céleste, comme aussi rien de plus faible que celui qui en est privé ». — « On ne peut courir dans la voie de Dieu que soulevé sur les ailes de l'Esprit ». La tentation, même la plus ordinaire ne peut être dominée qu'avec le secours de Dieu : « Paul lui attribue tout ». — « Fussions-nous plus puissants que tous, semblables à Paul, à Pierre, à Jacques, à Jean, si l'aide divine nous manquait, nous ne pourrions résister même à une tentation médiocre. » — Nécessaire, la grâce est encore gratuite :

elle n'est ni une dette, ni une récompense. Le royaume nous a été accordé par la seule bonté de Dieu et non comme un salaire dû à l'effort : « Ceux qui sont punis le sont en vertu de la justice, ceux qui sont couronnés le sont en vertu de la grâce. Quand même ils auraient accompli mille actions vertueuses, c'est par une libéralité de la grâce qu'ils recevraient, en retour de choses aussi minimes, un ciel et un royaume incomparablement supérieurs ». La venue du Christ dans le monde, la guérison des aveugles de Jéricho, ont été de pures grâces. La vocation de Paul fut un don purement gratuit : « Tout ici vient de celui qui appelle, rien en quelque sorte de celui qui est appelé, si ce n'est qu'il obéit ». Et c'est parce qu'il lui plaît, que Dieu nous appelle au salut, et non parce que nous en sommes dignes : « Apprenons de Paul que jamais personne avant lui, en lui-même, de lui-même ne trouva le Christ, mais c'est le Christ qui se montra, et c'est pourquoi Il disait (Jean, xv, 16) : Ce n'est pas vous qui m'avez choisi, mais c'est moi qui vous ai choisis ».

Bref, l'homme n'est pas un créancier de Dieu. Cependant, après avoir établi cette vérité, Jean nous montre un Dieu d'une délicatesse raffinée, qui, pour ne pas humilier l'homme en lui faisant une pure faveur, agit comme si la grâce était une véritable dette. Prenons la parabole des dix mille talents : dès le début le roi est décidé, par miséricorde, à accorder au débiteur le délai demandé, « mais il ne veut pas que ce soit seulement un don de sa part, mais qu'intervienne aussi sa prière, afin qu'il ne s'en aille pas sans récompense... Il veut que le serviteur paraisse apporter aussi quelque chose, afin qu'il ne soit pas couvert de confusion ». — Jean revient sur cette idée curieuse à propos du sacrifice par Dieu de son propre Fils, grâce gratuite sans doute, mais qu'il eut pour ainsi dire la pudeur de présenter comme le paiement d'une dette. Voici son explication ingénieuse : Dieu voulant nous donner son Fils, demanda d'abord à Abraham de lui sacrifier le sien, afin qu'au jour où le Christ serait immolé, il parût, non pas accorder une grâce, mais payer une dette. — Jean, il est vrai, reconnaît que son langage est insolite, et peut-être n'en faut-il retenir que cette idée, qui lui est chère, nous l'avons vu : Dieu pousse jusqu'à l'extrême limite sa condescendance à l'égard de l'homme.

*
* *

Cependant, quoique gratuite, « la grâce n'est pas arbitraire, et va à celui qui s'est lui-même rendu digne de la recevoir », par les efforts préalables qu'il a faits en vue de s'arracher au vice et de pratiquer la vertu. — Jean nous représente Dieu scrutant pour ainsi dire l'horizon, afin de trouver une âme bien disposée, susceptible de faire un bon accueil à ses dons : « La grâce est prête, cherchant ceux qui sont capables de l'accueillir avec empressement. Tel est Notre-Seigneur. Quand il voit une âme vigilante et brûlée de désir, il répand surabondamment sa richesse sur elle, avec une munificence qui déborde sa demande ». Et ceci s'entend aussi bien de ceux qui n'ont pas encore reçu la grâce initiale, que de ceux en qui habite déjà la grâce sanctifiante, et qui se portent ardemment vers un accroissement de leurs biens spirituels.

Avant la Loi et la Grâce, c'est-à-dire la révélation mosaïque et la révélation chrétienne, il y eut des Justes à qui Dieu accorda ses faveurs en raison de leur vertu, vertu que Jean semble regarder comme spontanée. Ainsi Abraham, au pays de Gerara, « qui commença par faire ce qui dépendait de lui et après cela jouit d'un si grand secours de Dieu... Si lui-même n'avait pas accompli le premier ce qui dépendait de lui, il n'aurait pas joui des dons du Seigneur. Ayant fourni la preuve de sa propre vertu en toutes choses, il s'attira de cette façon le secours de Dieu. Quand il émigra, bien qu'il n'eût pas reçu de ses ancêtres les germes de la piété, de lui-même il se montra plein d'amour pour Dieu. Il fit donc dès le commencement ce qui était en son pouvoir. Aussi jouissait-il chaque jour abondamment des dons de Dieu. Faisons de même, si nous voulons être favorisés de sa grâce : marchons avec empressement vers la vertu, et c'est alors que Dieu nous accordera son aide ». Ainsi, l'honneur dont il gratifia Abraham « ne provint pas purement de sa bonté », c'est-à-dire d'une décision arbitraire, mais récompensa sa vertu.

Il en fut de même de Joseph qui, pour avoir déployé « l'indomptable courage de sa chasteté », reçut « au milieu de la fournaise la rosée de l'Esprit » — et de Job qui « de lui-même, conduit par une pensée droite, s'est élevé vers cette vie parfaite ».

Ce fut encore l'histoire des aveugles de Jéricho : leur guérison résulta de la seule miséricorde, de la seule grâce, mais « le Christ cherchait ceux qui étaient dignes ». Nous avons rencontré l'exemple du païen Corneille, à qui sa générosité valut la bienveillance divine : « l'Esprit descendit aussitôt sur lui, parce qu'il avait fait le premier ce qui dépendait de lui, et lui infusa la foi ». — « Dieu appelant et attirant à la vérité celui qui, dans l'erreur, mène une vie droite ». — Quand à l'apôtre Paul, Jean a bien l'air de dire que le Christ lui donna la grâce de la vocation apostolique, avant qu'il eût fait quelque chose de remarquable, mais il ajoute que ce fut en prévision de ses œuvres futures, qui l'en rendaient digne par anticipation.

Donc, d'après Jean, Dieu, la grâce en main, cherche, pour en déposer le germe, un terrain favorable. « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et boive (Jean, VII, 37). Je n'entraîne personne par nécessité ni violence. Mais si quelqu'un est plein de bonne volonté, et brûle de désir, c'est lui que j'appelle ». Dans un texte significatif, il montre Dieu attendant, pour proposer son appel, que l'acquiescement lui paraisse possible. C'est au sujet de la parabole des ouvriers de la onzième heure. « Pourquoi, — dit-il, — Dieu n'a-t-il pas gagé tous les ouvriers en même temps ? — Pour ce qui est de lui, il les a tous gagés dès l'abord, comme le montre la parabole disant qu'il sortait dès le matin pour le faire. Et si tous n'ont pas obéi semblablement, ce qui a fait la différence, ce fut la volonté de ceux qui étaient appelés. C'est pourquoi les uns sont appelés le matin, les autres à la troisième heure, d'autres à la sixième, d'autres à la neuvième, d'autres à la onzième, lorsqu'ils devaient obéir. Cela, Paul, lui-même l'a déclaré (*Gal.*, I, 15) : « Quand il a paru bon à Dieu, il m'a détaché du ventre de ma mère ». — Quand lui a-t-il paru bon ? Lorsqu'il devait obéir. Car Dieu voulait dés le début, mais comme ce Paul n'aurait pas accepté, alors cela lui plut lorsqu'il devait obéir. C'est de la même façon qu'il appela le larron, quoiqu'il pût l'appeler même auparavant, mais celui-ci n'aurait pas obéi. Car si Paul ne devait pas obéir dès le commencement, encore moins le larron ». — Nous avons vu que, pour Jean, si le Christ a choisi Pierre de préférence à Platon ou à Pythagore, pour mettre sur lui son empreinte, c'est qu'il trouvait en lui une âme plus apte à la recevoir.

Cette attitude de Dieu, qui donne sa grâce à celui qui mani-

feste d'abord sa « bonne volonté » en faisant ce qui dépend de lui, n'existe pas seulement pour la première grâce, comme celle de la vocation à la foi, mais pour toute grâce quelle qu'elle soit, nécessaire au maintien ou au développement de la vie spirituelle. Le principe que Jean répète à satiété est : « Il faut faire d'abord ce que nous pouvons et Dieu agit ensuite ». La grâce ne nous est donnée — par exemple dans la tentation — que « lorsque nous-mêmes les premiers nous avons fourni la preuve d'un effort personnel ». — « Le commencement est de nous. Pour obtenir quelque chose, il faut apporter ce qui est de nous, si peu que ce soit », ainsi, être ouvrier de la onzième heure. — « D'où vient que Paul a été Paul ? De lui-même et de Dieu, et de Dieu, parce que de lui-même ». — « Le bien dépend de nous, et il dépend aussi de Dieu. Il faut d'abord que nous choisissions le bien, et lorsque nous avons choisi, alors lui nous accorde ce qui vient de lui. Il ne devance pas nos volontés, afin de ne pas violenter notre libre arbitre, mais une fois que nous avons choisi, il nous accorde un immense secours ».

*
* *

Tous ces textes paraissent accorder à l'effort personnel un primat au moins chronologique sur la grâce, qui ne serait ainsi qu'une auxiliaire de la volonté libre, au lieu d'être le premier mobile nécessaire, et ont fait accuser Jean de semi-pélagianisme, erreur dont un de ses disciples, Cassien, futur abbé de Saint-Victor à Marseille, fut regardé comme l'auteur. Alors que Pélage niait la transmission du péché originel et la nécessité de la grâce — le libre arbitre suffisant à surmonter les tentations et à pratiquer les commandements — Cassien admettait la transmission du péché originel et l'affaiblissement des forces de la volonté libre, mais il enseignait que la grâce est accordée aux mérites, que le commencement de la foi ne requiert pas une grâce intérieure, seulement nécessaire pour parfaire les bonnes œuvres.

Or, Jean reconnaît expressément l'existence d'une grâce prévenante, c'est-à-dire d'une sollicitation antécédente à l'activité surnaturelle de l'homme. Que les Justes qui vivaient avant la Loi et la Grâce aient pu pratiquer la vertu, cela ne veut pas

dire qu'ils l'aient fait sans la grâce, mais seulement sans les enseignements de la révélation mosaïque et chrétienne. N'avaient-ils pas d'ailleurs alors la connaissance naturelle du bien et du mal mise par Dieu en tout homme ? — N'est-ce pas d'abord sous l'influence secrète d'une telle grâce prévenante, la travaillant à son insu, que l'âme se rend digne de recevoir le don de Dieu ? Quelques passages de Jean l'indiquent clairement, celui-ci : « De même que ceux qui teignent une étoffe en pourpre, lui font d'abord subir une préparation spéciale, pour que l'éclat de la couleur reste inaltérable, de même Dieu prépare d'abord l'âme par la vigilance, puis verse en elle la grâce » ; c'est pour cela qu'il attendit la Pentecôte, avant d'envoyer l'Esprit-Saint — et cet autre, emprunté à la prière pour les catéchumènes : « Que le Dieu bon leur ouvre les oreilles du cœur, et qu'ils entendent ce que l'œil n'a pas vu ; qu'il leur révèle l'évangile de la justice », ce qui veut dire — explique Jean — « qu'il les rende sages et capables de le recevoir ».

Mais cette grâce prévenante, dont le cheminement se laisse seulement deviner, est suivie d'autres plus sensibles, pour ainsi dire, dont les formes diverses sont désignées par Jean sous le nom générique de vocation ou d'appel, appel qui retentit — nous l'avons vu — dans une âme préparée et « qui ne vient pas du mérite, mais de la grâce ». Jean, ayant cité ce mot de Paul aux Ephésiens (II, 8) : C'est par la grâce que vous avez été sauvés, au moyen de la foi ; et cela ne vient pas de vous, puisque c'est un don de Dieu, — fait cette remarque : « La foi ne vient pas tout entière de vous, car si vous avez cru, ce n'est pas que vous ayez pris les devants, mais c'est après avoir été appelés, que vous avez obéi ». Cet appel peut être extérieur, comme celui qui fut adressé au publicain, au larron, à Paul sur le chemin de Damas, et se manifeste ordinairement, soit par une promesse de récompenses, soit par une menace de châtiments. Mais il est surtout intérieur, et consiste dans une illumination de l'intelligence et une inspiration de la volonté : « La lumière, ayant aveuglé Paul extérieurement, lui ouvrit les yeux intérieurs ».

Cet appel — qui peut se présenter ainsi comme une « motion » — n'est pas impérieux, et attend l'adhésion de la volonté libre : « Les Mages, poussés par une motion intérieure de Dieu, qui d'ailleurs ne supprimait pas leur libre arbitre » — « Ni

Dieu, ni la grâce de l'Esprit ne prévient notre volonté, mais il appelle et il attend, afin que nous avancions de nous-mêmes, de bon gré et le voulant bien ; alors, quand nous nous sommes approchés, il nous accorde toute son aide ». Pour avoir la foi qui est un don, « nous avons besoin de notre propre volonté, car être instruit et croire est affaire de volonté. Ce n'est pas chose quelconque que de croire en Dieu, et cela ne depend pas des raisonnements humains, mais il faut à la fois la révélation d'en haut, et la piété d'une âme qui la reçoive ». — L'appel est donc une grâce proposée, non contraignante. La conversion de Paul ne fut pas nécessité, mais obéissance volontaire. « Dieu ne force pas ceux qui ne veulent pas, mais il entraîne ceux qui veulent ». C'est ainsi que les Juifs ont entendu l'appel de Dieu et sont restés sourds. « La grâce ne se répand que sur ceux qui veulent. S'ils ne commencent pas par vouloir, le don ne vient pas ni ne produit rien. Dans ces mystérieuses opérations, il appartient à Dieu de donner la grâce, mais à l'homme d'apporter sa foi », c'est-à-dire son adhésion, sa bonne volonté, qui ne résiste pas à l'illumination de la grâce, qui se tend vers elle comme la plante qui cherche la lumière.

Tout ceci n'éclaire-t-il pas le sens des formules que nous avons recontrées, et à qui l'on a cru trouver une saveur semi-pélagienne. Le commencement est de nous. — Il faut faire d'abord ce qui dépend de nous, et Dieu agit ensuite. — Ne désigneraient-elles pas simplement le vouloir et l'acquiescement, comme l'indiquent nettement les deux textes suivants : « Si la grâce ne demandait d'abord ce qui vient de nous, elle serait versée en masse dans toutes les âmes. Mais comme elle requiert ce qui vient de nous, elle habite à demeure dans les uns, et quitte les autres. Quant au reste des hommes, elle n'apparaît pas même en eux, un moment, Dieu exigeant d'abord le choix préalable ». — « Dieu ne prévient pas nos volontés par ses dons, mais lorsque nous avons commencé, fourni le vouloir, alors lui-même nous présente plusieurs occasions de salut ».

*
* *

La grâce ayant donc été proposée, et la volonté libre de l'homme y ayant consenti, « ce qui fournit à Dieu le prétexte de le couronner avec un semblant de raison », il la verse en lui,

et ensuite se poursuit l'accroissement de la vie spirituelle, de la même façon, par la collaboration étroite d'une grâce et d'une activité libre, fidèles l'une à l'autre, jusqu'à la gloire qui est l'achèvement de l'œuvre commune : « Tendre la main aux besogneux est une grâce qui requiert de nous choix et volonté pour en être jugés dignes — Et cette flamme [de la charité] que nous recevons aussitôt par le don de l'Esprit, nous la rendons plus ardente, si nous le voulons ; mais si nous ne voulons pas, nous la perdons aussitôt ». Alors que les miracles et les prophéties sont accordés par Dieu d'une façon purement gratuite, « la vertu est l'œuvre de l'impulsion d'en haut et de l'effort volontaire ».

Toute cette économie de la collaboration divine et humaine est merveilleusement exprimée par Jean : « Dieu, dans son amour, nous a prédestinés au salut — et par cette prédestination Jean souligne la part prépondérante et la gratuité de la grâce — et ce salut n'est pas atteint par nos efforts ni par nos bonnes œuvres, mais par la charité [grâce], et non par elle seule, mais aussi par nos vertus. Car, si tout venait de la charité, tous seraient nécessairement sauvés, et si tout venait de notre seule vertu, à quoi servirait la parousie du Christ, son incarnation ? En réalité, nous ne sommes sauvés, ni par la grâce seule, ni par la vertu seule, mais par les deux ». En somme Dieu veut récompenser le mérite : « Ceux que le Christ aime le plus, il veut avant tout qu'ils acquièrent de la gloire par eux-mêmes et non par sa grâce seule ». — Les mots « aide », « secours » supposent l'effort personnel. Dire qu'on aide quelqu'un qui de son côté n'agirait pas, n'aurait aucun sens. Effort personnel et grâce s'enveloppent donc. Au concile de Jérusalem, Pierre montra que la conversion des Gentils était due à la grâce et à leur vertu. Il faut compter sur soi pour faire son salut, et nous avons vu qu'au jour du jugement la sainteté d'autrui ne pourra pas suppléer aux lacunes de la nôtre : « Les prières des saints ne sont efficaces que si des œuvres personnelles y coopèrent. C'est ainsi que la résurrection de Tabitha fut due, sans doute, aux prières de Pierre, mais aussi aux aumônes de cette femme. »

Jean attache tant d'importance à cette action personnelle, qu'il ose déclarer qu' « il n'aurait servi de rien à Marie d'être la mère du Christ, si elle n'avait pratiqué la vertu ». — Et dans cette collaboration de Dieu et de l'homme, plus l'effort

propre s'accroît, plus s'accroît aussi la grâce et réciproquement, mais Dieu, loin de mesurer sa générosité à la nôtre, la transcende infiniment. « Tel est notre Maître : quand il voit une âme qui se porte vers les biens spirituels avec grand désir et vive ardeur, il lui prodigue la grâce ». Ainsi « par notre âme, nous pourrons, si nous voulons, la grâce de Dieu aidant, rivaliser avec les esprits célestes, et même les dépasser ».

*
* *

Ce que nous venons de voir permet déjà de déterminer quelle est, d'après Jean, la part respective de la grâce et de la volonté dans l'œuvre du salut. — Parfois il semble affirmer que c'est la grâce qui fait tout. « N'ayons qu'un souci, vaincre le démon ; ou plutôt notre zèle n'y peut rien, tout vient de la grâce de Dieu ». — « Dieu veut que vous fassiez un petit effort, afin que vous remportiez la victoire. De même qu'un roi veut que son fils se tienne dans l'armée rangée en bataille et lance des traits, afin qu'on lui attribue le succès, alors que c'est lui-même qui fait tout, de même agit Dieu dans la guerre contre le diable ». La prière du débiteur des dix mille talents n'est efficace que par la bonté divine qui a tout fait : « Avec la prière et avant la prière, les entrailles du Seigneur ont tout fait ». — Paul, — dit-il, — « attribuait tout à Dieu. Quand les épreuves étaient au-dessus de ses forces, il n'avait recours qu'à la grâce, et quand elles étaient modérées, — par exemple quand il eut à fuir de Damas, il se fit descendre des murailles dans une corbeille, — il trouvait dans son propre fonds de nombreuses ressources, et ici encore, c'est à Dieu qu'il rapportait tout ». — Mais ces expressions ne doivent pas se prendre à la lettre. Les textes eux-mêmes mentionnent le zèle, l'effort, la prière, l'action personnelle qui, pour ne prendre leur valeur surnaturelle et méritoire que par la grâce, n'en sont pas moins l'apport nécessaire de la volonté libre à l'œuvre du salut. Le contraire d'ailleurs eût étonné, étant donné que Jean répète sur tous les tons que Dieu ne nous sauve pas sans nous, et qu'il ne redoute rien tant que la paresse de ceux qui prétendent s'en remettre à lui seul de leur destinée et « vivre — comme il le dit — en dormant et en ronflant ».

Aussi prend-il soin de nous avertir que les mots « Dieu fait tout », qu'on rencontre souvent chez Paul, signifient seulement que sa part est prépondérante. « Tout dépend de Dieu, mais, non de telle sorte que notre libre arbitre soit lésé... L'œuvre dépend à la fois de nous et de lui, car il faut que nous choisissions d'abord le bien, et quand nous avons choisi, alors lui-même apporte son concours... Mais on peut dire du principal auteur d'une œuvre, qu'il a fait l'œuvre tout entière. Or, comme sa part est prépondérante, Paul a déclaré que tout est de lui, selon le langage habituel des hommes. C'est ainsi qu'on attribue une maison à l'architecte, alors qu'elle est due aussi aux ouvriers, aux vendeurs de matériaux, à une foule d'autres. C'est en ce sens que Paul dit encore : Cela ne dépend ni de celui qui veut, ni de celui qui court, mais de Dieu qui fait miséricorde. Il met ici en relief deux choses : qu'il ne faut pas s'enorgueillir des bonnes œuvres, mais en attribuer la cause à Dieu... Il ne dit pas : en vain courez-vous, mais en vain courez-vous si vous croyez que tout vient de vous, si vous n'attribuez pas davantage à Dieu. Dieu n'a pas voulu que tout fût son œuvre, afin de ne pas paraître nous couronner sans raison, ni que tout vînt de nous, afin de ne pas nous jeter dans l'arrogance. Car, si, n'ayant que la plus petite part, nous sommes si orgueilleux, que serait-ce, si nous étions maîtres de tout ? » — « Si le principal appartient à Dieu, — ajoute-t-il, — nous-mêmes nous avons bien apporté quelque petite chose. Aussi Paul nous appelle des vases de miséricorde, montrant que tout vient de Dieu. Il faut vouloir et courir, mais ne pas se confier en son propre labeur, mais en la miséricorde de Dieu ».

Donc d'après Paul, même dans le propre labeur, « vouloir et courir », il y a la « miséricorde de Dieu », c'est-à-dire ce que nous appelons sa grâce adjuvante. — Ce texte, dont l'équivalence se retrouve dans le mot que Jean prête à l'Apôtre : — « Celui qui a fait le commencement et a planté la racine, celui-là m'a aussi fourni les moyens de recueillir les fruits qui depuis ont poussé pour moi », — peut donner le sens d'un passage difficile. Jean, qui ne cesse de déclarer qu'après l'appel, le vouloir nous appartient en propre, rencontre justement ce mot de Paul dans sa lettre aux Philippiens (II, 13) : Car c'est Dieu qui opère en vous et le vouloir et le faire, pour la bonne volonté. Or, — dit-il, — « si c'est lui qui opère, il faut que nous fournissions la

volonté absolument concordante, ferme et constante. Si c'est Dieu qui opère en nous le vouloir, pourquoi Paul nous exhorte-t-il ? Si c'est lui qui fait le vouloir, tu parles en l'air, quand tu nous dis : Vous avez obéi, — car nous n'obéissons pas, et quand tu ajoutes : Avec crainte et tremblement, — car tout vient de Dieu... Mais — répond Paul — ce n'est pas dans ce sens que j'ai dit : C'est lui qui opère et le vouloir et le faire. J'ai simplement voulu apaiser votre inquiétude : Tu as voulu ? Eh bien, c'est alors qu'il opérera le vouloir. Ne crains pas : C'est lui qui nous donne l'inclination de la volonté et l'action. Car, lorsque nous aurons voulu, il augmentera ensuite notre vouloir. Par exemple : Je veux faire quelque bonne œuvre. Il opère cette bonne œuvre elle-même, et, par elle, il opère aussi le vouloir [en le rendant efficace].

Peut-être Paul dit-il cela par suite de sa grande piété, comme lorsqu'il dit que nos bonnes œuvres sont des charismes. De même donc qu'en appelant ces bonnes œuvres des charismes, il ne nous destitue pas du libre arbitre, mais nous le laisse, de même, quand il dit qu'il opère en nous le vouloir, il ne nous enlève pas le libre arbitre, mais indique qu'en faisant le bien, nous recevons une grande propension à vouloir. Car de même que l'action naît de l'action, ainsi l'inaction de l'inaction. As-tu donné l'aumône ? Tu as accru ta tendresse à donner. N'as-tu pas donné ? Tu es devenu plus lent à le faire. As-tu été chaste pendant un jour ? Tu as acquis une tendance à l'être un autre. As-tu été négligent ? Tu as accru ta négligence... « Pour la bonne volonté, — dit Paul, — c'est-à-dire à cause de la charité, à cause du moyen de plaire à Dieu, afin que soient faites les œuvres qui lui paraissent bonnes, celles qui sont conformes à sa volonté. Ici Paul montre — encourageant ainsi la confiance — que Dieu opère absolument. Car il veut que nous vivions comme lui-même veut. Et s'il veut, en plus de cela, il l'opère lui-même, et il l'opère absolument. Car il veut que nous vivions droitement. — Vois-tu comment Paul ne détruit pas le libre arbitre ? »

Malgré l'apparence subtile et même confuse de sa démonstration, ce que Jean veut dire, c'est que le mot de Paul ne supprime pas la liberté. L'homme veut librement, mais l'efficacité de ce vouloir et surtout l'action qui s'ensuit sont dues à l'opération de la grâce. C'est là le mystère de la grâce, énoncé par lui, sans que, bien entendu, il en tente l'explication :

d'une part l'homme a un rôle personnel dans l'œuvre de sa sanctification ; d'autre part, il ne peut rien sans Dieu. « Donc, — disait saint Augustin — nous voulons, mais c'est Dieu qui opère en nous-mêmes le vouloir ; donc nous opérons, mais c'est Dieu qui opère en nous cela même ».

*
* *

Jean proclame ainsi sans cesse la prépondérance ou primauté de la grâce. Tous ses textes, nombreux, se ramènent à ces deux formules : la grâce est le principal, non le tout — et : tout est laissé à notre volonté, après la grâce d'en haut.

Mais, en quoi consiste cette prépondérance de la grâce ? Sans doute d'abord dans sa nécessité et sa gratuité essentielles, mais surtout en ce que la bonne volonté de l'homme, son effort personnel, pour réels qu'ils soient, sont vraiment peu de chose, et resteraient pratiquement nuls pour sa sanctification, si Dieu n'apportait, dans la balance, le poids infini et décisif de sa grâce. « Dieu demande de nous un petit prétexte, et c'est lui-même qui fait tout pour notre salut ». — « Choisir le meilleur dépend de notre volonté, mais le mener à bonne fin appartient à la grâce de Dieu. — « Si Jacob a joui de l'assistance céleste, il fit aussi d'abord ce qui dépendait de lui. Mais nos efforts — si nombreux soient-ils, — sont incapables de succès sans cette grâce, soyons-en convaincus. Et de même que sans elle nous ne pouvons accomplir aucun de nos devoirs, de même, si nous n'apportons pas ce qui dépend de nous, nous ne serons pas dignes de ce secours divin ». Sainte Pélagie s'est donné la mort pour sauvegarder sa virginité : « Cela n'est pas du ressort de la nature humaine ; c'est l'impulsion de Dieu qui apporte le surcroît. Cependant, la vierge elle-même ne restait pas oisive, elle manifestait tout ce qui dépendait d'elle : zèle, prudence, courage, volonté, empressement, impatience. Mais la fin, à laquelle aboutit tout cela, se produisit grâce au secours de Dieu. De sorte qu'il faut à la fois l'admirer pour son effort personnel, et la déclarer bienheureuse, pour avoir eu en Dieu un compagnon d'armes ».

Bref, après l'adhésion de la volonté, et parallèlement à son action qui ne doit jamais s'interrompre, la grâce sanctifiante opère en l'homme, perfectionnant sa volonté et son activité,

et communiquant à ses actes une valeur surnaturelle et méritoire. — Il s'ensuit — la part humaine étant si infime, et celle de Dieu si incommensurable — qu'il ne faut tirer aucune vanité de ses bonnes œuvres : « Reconnais que tu es sauvé par la grâce, afin que Dieu se reconnaisse ton débiteur, non seulement pour tes bonnes œuvres, mais aussi pour cette noblesse de sentiments. Car, lorsque nous faisons des bonnes œuvres, il n'est notre débiteur que pour celles-ci, mais si nous ne nous attribuons pas nos bonnes œuvres, nous serons récompensés pour cette modestie, plus encore que pour ces bonnes œuvres ». — Rien ne rend inutiles celles-ci et ne les fait s'évanouir, comme le souvenir complaisant du bien que nous avons fait ».

*
* *

En somme, toute la doctrine de la grâce, telle que Jean l'a exposée, se ramène à une double leçon de morale pratique : leçon de courage personnel dans l'œuvre du salut — et leçon de modestie, quand on se rend compte que, sans la grâce, son propre effort, au point de vue de la sanctification, est exactement égal à zéro. — Et c'est peut-être dans le manque de courage, d'une part, et de modestie d'autre part, qu'il faut chercher la solution de cet autre problème de la grâce suffisante et de la chute, tel que Jean l'a vu.

Il affirme d'abord que Dieu donne la grâce suffisante : « Tu as reçu la grâce divine dans le baptême, et tu as participé à l'Esprit, sinon assez pour faire des miracles, du moins assez pour une vie droite et régulière ». — « Quand même nous péchons dix mille fois et nous détournons de Dieu, il ne cesse de nous dispenser ce qui est nécessaire à notre salut, afin que, revenus à Lui, nous soyons sauvés. Et si nous demeurons dans le mal, il montre du moins par là qu'il a fait tout ce qu'il pouvait ». — « Dieu ne permet pas que nous soyons tentés au-dessus de nos forces ». Si la chute se produit, ce n'est donc pas que Dieu nous abandonne, c'est que nous l'abandonnons : « Que votre esprit soit bien persuadé qu'il est impossible qu'un homme qui déploie tout son zèle pour se sauver, qui fait tout ce qu'il peut, soit jamais abandonné de Dieu ». — « Ceux qui tombent se sont par leur propre faiblesse séparés eux-mêmes de Dieu et n'ont pas été abandonnés par lui ». — A la base de leur chute,

il y avait sans doute l'orgueil et la vaine gloire, et Dieu l'a permis « pour leur apprendre que leurs vertus n'étaient pas dues à leur propre force, mais à sa grâce ».

Or, on sait que dans la querelle janséniste, Arnauld, suivi par Pascal, soutient qu'une grâce actuelle et suffisante peut manquer aux justes, et qu'il s'appuyait sur Augustin et Chrysostome. De ce dernier, il citait les trois textes suivants : « Simon Pierre dit (Jean, xiii, 36-37) : Seigneur, où vas-tu ? Jésus lui répondit : Où je vais tu ne peux me suivre maintenant, mais tu m'y suivras plus tard. — Pourquoi ne puis-je te suivre maintenant ? Pour toi je donnerai ma vie. — Que dis-tu, Pierre ? Jésus dit : Tu ne peux, et toi tu dis : Je peux. C'est pourquoi tu apprendras par l'expérience même que ton amour n'est rien si la grâce d'en haut n'est pas là. Par là on voit clairement qu'il permit cette chute par intérêt pour lui. Par les premières paroles, en effet, il voulait l'instruire, mais comme il persévérait dans sa vivacité, certes, il ne le porta point, ni ne le poussa à la négation, mais il l'abandonna, pour qu'il connût sa propre faiblesse... Cependant, à celui qui était ainsi tombé, il dit de nouveau : « M'aimes-tu plus que ceux-ci ? » (Jean, xxi, 15). Ce n'est donc pas par sa froideur, mais pour avoir été dépouillé du secours d'en haut que cela est arrivé. — « Or Pierre était debout et se réchauffait (Jean, xviii, 25). — Lui qui était si bouillant tout à l'heure, il ne bouge plus, il se chauffe, afin de t'apprendre combien grande est la faiblesse de la nature, quand Dieu l'abandonne. Et étant interrogé, il nie encore ». — « Il faut que tu saches que le reniement de Pierre fut moins l'effet de sa négligence que de l'abandon de Dieu, lui apprenant à connaître la mesure humaine, à ne pas résister aux paroles du Maître, à ne pas se croire supérieur aux autres mais à savoir qu'on ne peut rien faire sans Dieu, et que « si le Seigneur ne bâtit pas la maison, en vain travaillent ceux qui la construisent ». (Ps. 126, 1.) Ecoute comment, le mettant en garde et l'avertissant d'être modeste, le Christ lui dit à lui seul : « Simon, Simon, Satan a demandé de te cribler, comme on crible le froment ; mais moi j'ai prié pour toi, pour que ta foi ne défaille pas ». (Luc, xxii, 31-32). Car, comme probablement Pierre se complaisait en lui-même et s'enorgueillissait, parce qu'il avait conscience qu'il aimait le Christ plus que tous, c'est pour cela qu'il le laissa pécher, renier son maître.

Et maintenant, que prétend Arnauld ? « Saint Chrysostome ne craint pas de dire : « Que cette chute ne luy arriva pas pour avoir esté froid envers Jésus-Christ, mais parceque la grâce lui manqua, qu'elle ne luy arriva pas tant par sa négligence, que parceque Dieu l'avait abandonné pour luy apprendre à ne s'élever pas au-dessus de l'infirmité humaine, et pour faire reconnoistre aux autres Apostres, par son exemple, que sans Dieu l'on ne peut rien. Que l'insensibilité de saint Pierre qui se chauffait encore après avoir renoncé Jésus-Christ, nous fait voir combien la nature humaine est faible, lorsque Dieu nous abandonne ». — Cependant, Monseigneur, cette grande vérité establie par l'Évangile et attestée par les Pères, qui nous montre un Juste en la personne de saint Pierre à qui la grâce, sans laquelle on ne peut rien, a manqué, dans une occasion où l'on ne peut pas dire qu'il n'ait point péché, est devenue tout d'un coup l'hérésie de Calvin, si nous en croyons les disciples de Molina ».

Or, malgré l'affirmation d'Arnauld, les textes mêmes cités par lui montrent précisément qu'avant sa « chute », Pierre avait déjà commis un péché de confiance orgueilleuse en ses propres forces, et que c'est pour l'en punir, et lui donner une leçon d'humilité, que Dieu l'abandonna. Si Jean dit : « Ce n'est donc pas tant par sa froideur, mais pour avoir été dépouillé du secours d'en haut que cela est arrivé », et : « Le reniement de Pierre fut moins l'effet de sa négligence que de l'abandon de Dieu », c'est uniquement pour qu'on ne mésestime pas le grand amour qu'il avait et ne cessa d'avoir pour son Maître. Mais il n'en restait pas moins que la manifestation de cet amour trahissait, par son ton bruyant et péremptoire, une confiance orgueilleuse en sa force, que Jean tenait aussi à souligner. L'erreur d'Arnauld a été : d'abord de ne pas comprendre cette intention de Jean, et surtout de fermer les yeux sur les passages des mêmes textes, où il est dit que Dieu laissa tomber Pierre à cause de sa complaisance en lui-même.

La même idée ressort de cet autre passage qu'Arnauld n'a pas cité : « Ce fut cette chute, dont nous parlons ici, qui fut comme le principe et la source de son humilité dans toute la suite de sa vie. Jusque-là c'était à ses propres forces qu'il attribuait tout ce qu'il était, comme lorsqu'il disait : « Quand « vous seriez pour tous les autres un sujet de chute et de scan-

« dale, vous ne le seriez jamais pour moi. Quand il me faudrait « mourir avec vous, je ne vous renoncerai point » (MATT., XXVI, 33, 35), au lieu qu'il devait prier le Sauveur de l'assister de sa grâce, sans le secours de laquelle il ne pouvait rien... »Nous apprenons par là que la ferveur de l'homme ne suffit pas si on ne jouit de la grâce d'en haut, et aussi que nous ne tirons aucun profit de la grâce d'en haut, si notre bonne volonté n'est pas là. — Ces deux vérités sont prouvées par Judas et Pierre : le premier, ayant reçu un grand secours, n'en tira aucun profit, parce qu'il ne voulut pas, et ne produisit pas ce qui dépendait de lui ; et le second, avec sa bonne volonté, tomba parce qu'il n'eut pas de secours. C'est en effet des deux choses que la vertu est tissée. — Aussi je vous conjure de ne pas tout rejeter sur Dieu pour dormir, ni d'agir comme si vous pensiez qu'on peut tout faire par ses propres forces. Car Dieu ne veut pas que nous soyons lâches ; aussi ne fait-il pas tout lui-même. Mais il ne veut pas non plus que nous soyons arrogants. C'est pourquoi il ne nous a pas tout donné, mais ayant enlevé de ces deux choses ce qui était nuisible, il a conservé l'utile. Il a donc laissé tomber le coryphée afin de le rendre plus humble, et de lui inspirer un plus grand amour, « car, — disait-il, — celui à qui on pardonne davantage, aime davantage ». (LUC, VII, 47).

Ce texte résume bien l'économie de la grâce, telle que Jean la conçoit : nécessité de la collaboration humaine, action prépondérante de la grâce, sans laquelle l'homme le mieux intentionné ne peut rien, injustice et danger qu'il y a à se complaire en sa force. Ce sont là des vérités essentielles, restées à la base d'un enseignement pratique sur les rapports de la grâce et de la volonté, et qui évite d'en creuser spéculativement les modalités. Jean, — redisons-le, — ne fait pas un cours sur la grâce. Il n'en parle que quand l'occasion se présente et, malgré certaines formules, qui plus tard durent paraître insuffisantes ou excessives, il dit ce qu'il faut à des gens qui doivent agir. Il est d'une clarté parfaite sur la nécessité et la gratuité de la grâce, sur l'obligation pour l'homme d'y joindre librement son effort à lui. Les problèmes qui seront bientôt soulevés, sur la conciliation d'une grâce divine, qui doit rester toute-puissante, avec une liberté humaine, qui ne doit pas être violentée, sous peine d'enlever à l'acte toute valeur morale et tout

mérite, ne se posent pas à lui. Il ne voit — pourrait-on dire — que les deux bouts de la chaîne, et ne laisse même pas soupçonner qu'il aperçoive la question. En tout cas il n'en dit pas un mot. Selon les besoins de sa prédication, il envisage séparément tantôt l'un des deux termes, la grâce, tantôt l'autre, le libre arbitre, et traite chacun d'eux pour lui-même, montrant son rôle indispensable dans le salut, avec une force telle, un tel exclusivisme — oserait-on dire — qu'il a l'air de sous-estimer l'autre. Mais ce n'est — comme nous l'avons vu — qu'une apparence. On a eu tort de ne pas toujours s'en rendre compte et de l'accuser, les uns, de fatalisme théologique, les autres, de pélagianisme ou au moins de semi-pélagianisme. Ces mots n'ont de sens — quand il s'agit de Jean — que pour des doctrainaires inattentifs ou de mauvaise foi, dont l'habileté consiste à dégager des textes ce qui s'accorde à leurs thèses, et à y négliger ce qui les contredit.

Chan. A. Moulard.

CRITIQUE DE L'EXPLICATION DE LA CAUSALITÉ DES SACREMENTS PAR LA CAUSALITÉ MORALE

A. DE LA CAUSALITÉ MORALE EN GÉNÉRAL

1. Ce qu'est la « causalité morale ».

Cette expression « causalité morale » est ignorée du *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*[1]. Elle désigne, cependant, un mode particulier de causalité qui intéresse le philosophe. Martin de Ledesma et Melchior Cano sont les premiers théologiens qui, à notre connaissance, aient parlé de cause morale et qui aient expliqué l'efficacité des sacrements par ce mode de causalité. Ils la définissent par opposition aux causes naturelles ou physiques : « Nous appelons « morales » les causes libres, celles qui par conséquent meuvent librement : comme celui qui conseille ou qui commande est cause de la chose qui se fait par son ordre ou suivant son conseil[2]. »

1. André LALANDE, Paris 1928, aux mots « cause » et « causalité ».
2. Melchioris CANI *Opera cum Præfatione* A. R. Hyacintho Serry, Patavii, MDCCLXII, *Relectio de Sacramentis in genere*, p. 441 : « Morales autem appellamus causas liberas, quæ scilicet libere movent : ut qui consulit, qui imperat, ejus rei causa est per ejus aut imperium aut consilium efficitur ». Martin de Ledesma, O. P., dit : « Morales autem appello causas liberas, quæ scilicet libere ; ut movent qui consulit, qui imperat ejus rei

Ainsi, l'adjectif « moral » revêt-il ici une acception assez malaisée à définir, mais que nous comprenons fort bien, tant elle est d'usage courant aujourd'hui. Cette acception est faite, d'une part, au négatif, d'opposition à « physique », à matériel ; d'autre part, au positif, de la désignation d'un ordre psychique, affectif, intellectuel et volontaire. C'est de la sorte qu'à propos d'un suicide, on parlera sans difficulté d' « assassinat moral ». On entendra dire, par exemple, que la campagne de diffamation dont tel homme politique a été l'objet a influé sur la décision par laquelle il a attenté à ses jours. Influence psychologique qui s'exerçant sur les puissances d'émotion, par l'intermédiaire de la connaissance, arrive à donner non seulement l'idée objective de fuir une vie lésée dans sa réputation, mais encore parvient en vertu du jeu passionnel que la philosophie de saint Thomas a si profondément analysé, à mouvoir subjectivement la volonté de l'homme déprimé jusqu'à le pousser à en finir avec un cauchemar devenu insupportable.

Au fond, le sens, que les théologiens donnent à la cause morale en matière sacramentaire, avant d'entrer dans les laborieuses explications qu'ils sont obligés d'essayer afin de se garder d'introduire en Dieu une passivité comme de réduire les sacrements à de pures « conditions *sine qua non* », c'est-à-dire à de pures causes occasionnelles, revient à la définition de Cano et de Ledesma.

2. De la causalité du commandement.

C'est donc cette causalité du commandement, du conseil, ou de la persuasion que nous voudrions d'abord étudier.

---

causa est, quæ per ejus aut imperium aut consilium efficitur ». Tout l'exposé concorde avec celui de Cano jusque dans les expressions ; les variantes sont insignifiantes. Ainsi Ledesma parle de « captivité chez les Sarrazins », tandis que Cano de « captivité chez les Turcs... » D'après Vasquez (in III^a P. S. Thomæ disp. 132, a. 5), Ledesma aurait enseigné sa position le premier. A son avis, Ledesma et Cano, ici comme en beaucoup d'autres points, seraient tributaires de l'enseignement que tous deux avaient reçu de François Vittoria ». Cette source commune expliquerait que Cano, s'il a écrit le second, ne se réfère aucunement à Ledesma et se pose au contraire comme l'inventeur, si je puis dire, de la théorie qu'il propose dans sa leçon à l'Académie de Salamanque. Je cite Ledesma et Vasquez d'après l'extrait de la 4 q. 3, a. 1, que le P. Gierens a publié, pp. 105-108 de son « *De Causalitate Sacramentorum* », Textus et Documenta, Pont. Univers. Greg., Romæ, 1935.

Et comme ce qui différencie ces trois cas se ramène à des modalités psychologiques entièrement négligeables pour ce qui va à notre propos, nous examinerons seulement le cas du commandement auquel les deux autres se réduisent.

Voici un serviteur qui reçoit l'ordre de son maître d'aller tuer le chien de son voisin. Le brave domestique, très attaché à sa maison, ne discute pas le commandement qui lui a été intimé. Sans doute les aboiements de l'épagneul troublent-ils quelquefois son sommeil ; il n'aurait cependant jamais songé de lui-même à exterminer cet animal qui ne lui appartient pas. Il sait, au reste, qu'il va commettre une injustice. Mais, Monsieur a parlé ; il s'exécute.

On reconnaîtra aisément que le maître a mû son serviteur au meurtre dont celui-ci s'est rendu personnellemnet coupable. Le maître est cause morale de cette occision, dans un double sens. C'est lui qui a mû moralement, psychologiquement et non physiquement son domestique suivant la motion propre au commandement. C'est à lui qu'au point de vue de la moralité, la mort du chien qui est la propriété du voisin, est imputable tout d'abord. Il est cause morale principale d'une action dont le serviteur est cause morale instrumentale. Il n'y a pourtant pas que le revolver qui ait concouru au meurtre comme cause instrumentale physique ; il y a aussi le domestique dont la volonté n'est pas entrée, seule, en jeu : il y a eu son corps, il il y a eu ses yeux, il y a eu ses mains : toutes réalités d'ordre physique.

Dans quelle catégorie métaphysique des quatre causes rangerons-nous l'action du maître en raison de son commandement ? C'est la seule question qui, tout à la fois, fasse difficulté et offre intérêt.

Incontestablement, le commandement n'énonce pas un jugement théorique, mais un jugement pratique. Commander, c'est formuler un jugement pratique et autant qu'il est en soi mouvoir à l'action la personne à laquelle l'ordre s'adresse. C'est ce que manifeste avec éclat le geste de colère qui en vient aux voies de fait pour contraindre un sujet à effectuer bon gré mal gré les ordres qui lui sont intimés. Cependant, dès lors que le « commandant » s'en tient à la motion du commandement, à la motion morale, il est net qu'il n'exerce sur le sujet « commandé » qu'une action objective (*quoad specificationem*, dirait

saint Thomas) ; son moyen de mouvoir est de porter à la connaissance du subordonné le vouloir personnel du « commandant » afin qu'il le fasse sien. Il se peut qu'il exerce sur lui une pression morale, je veux dire qu'il arrive par la mise en branle des passions à mouvoir indirectement d'une manière subjective, « *quoad exercitium* », la volonté du « commandé ». Dans les deux cas, l'intention de celui qui commande est claire : il veut mouvoir son subordonné d'une manière efficace et efficiente. Il le meut comme un homme au plan humain peut en mouvoir un autre, c'est-à-dire comme une cause libre incapable de mouvoir directement « *quoad exercitium* » une autre cause libre et qui se contente de ce qu'elle peut faire : lui notifier avec toutes les nuances de l'impératif, de l'optatif, du conseil, de la persuasion ou de l'intimidation, sa volonté de le voir entrer en action dans telle fin déterminée. Sans arbitraire, nous pourrons nommer une telle cause, une cause efficiente morale. Une *cause efficiente :* nous avons dit pourquoi. Le commandement est en effet tout orienté à mouvoir à l'action le « commandé » et si, de fait, ce dernier entre en action pour accomplir l'ordre reçu, c'est à cause de cette motion qui lui a été intimée. Une *cause morale :* nous venons d'en dire la raison. Le commandement ne cause l'action dans le « commandé » qu'à une condition — mais de quelle importance ! — c'est que celui-ci veuille bien se mouvoir lui-même à l'action et à l'action qui lui a été commandée. Au fond, le « commandant » a-t-il fait autre chose que de donner au « commandé » une raison d'agir ? Oui, si par raison d'agir on entend la seule spécification de l'acte : « Mon ami, vous désirez travailler pour gagner de l'argent, faites donc cela, vous verrez que cela vous rapportera ». Non, si par raison d'agir, on entend en plus la notification de « l'*exercitium* voulu », la notification du vouloir de l'entrée en action. Ainsi, l'efficience du commandement relativement à la chose commandée est-elle suspendue à la libre volonté du « commandé » de l'obéissant, à son « *imperium* » personnel. Que le serviteur se dérobe à la besogne que lui ordonne son maître et ce dernier ne sera ni cause principale, ni cause morale d'un meurtre qui ne sera pas. Notre domestique ne se sera pas rendu cause instrumentale du vouloir de son maître. Il lui aura refusé ses services « d'instrument animé », pour employer le langage expressif d'Aristote.

3. Réduction de la causalité morale à la causalité efficiente par le truchement de la causalité objective.

En définitive, la causalité morale se ramène donc à la causalité efficiente par le truchement de la causalité objective, « *per modum finis* ». Il s'agit, en donnant à un subordonné la raison d'accomplir ce que l'on attend de lui, de le mouvoir à l'action correspondante. Quand nous parlons de « raison d'agir », nous n'entendons pas la fin pour laquelle subjectivement le commandant formule son commandement, nous entendons avec précision cette « raison d'agir » qui n'est pas autre chose que l'objet du vouloir qu'exprime le commandement dans l'intention précise de le voir devenir l'objet même du vouloir, puis de l'action du subordonné.

B. — DE LA CAUSALITÉ MORALE DANS L'EFFICACITÉ SACRAMENTAIRE

1. Le Commandement du Christ.

Aussi, reconnaissons-nous volontiers, que Notre-Seigneur Jésus-Christ, en instituant les sacrements ou plus exactement en donnant l'ordre de les faire, ou de les administrer : « Allez, baptisez ; faites ceci en mémoire de moi », exerce sur ses ministres, dès lors qu'ils obéissent aux prescriptions du Maître, la causalité objective propre à celui qui commande.

Mais nous ne voyons pas comment cette constatation pourrait suffire à rendre compte de la causalité des sacrements. En effet, cette causalité purement humaine du commandement ne dote pas les rites chrétiens d'une vertu propre à causer la grâce et si nous voyons comment le commandement du Christ fait de l'action sacramentelle des ministres du rite une action « morale » du Christ ainsi qu'il en va dans toute action d'un serviteur mandaté eu égard au mandant ; nous ne voyons pas comment cela fait du sacrement une cause, fût-ce morale de la grâce.

2. Le Sacrement, action morale du Sauveur.

Il est vrai qu'on nous assure que les sacrements, actions morales du Sauveur, ainsi parle Franzelin, participent en quelque façon à sa causalité méritoire. Certes, il ne peut être ques-

tion — et on nous en avertit — de mérite proprement dit : seul un esprit en état de grâce et non au terme de sa destinée est capable de mérite. Mais, enfin, les rites sacramentaires revêtent, de par leur institution dominicale, une valeur, ou dignité intrinsèque, qui leur vient des mérites du Christ. Cette dignité qui n'est pas la dignité du méritant est, néanmoins, une participation à la propre dignité de celui-ci et ce en vue de l'application du mérite acquis par lui.

L'explication n'est pas très claire. Certes, nous admettons bien que le Christ ait mérité que les sacrements institués par lui confèrent la grâce. Mais nous ne voyons pas pour autant que ce mérite du Sauveur, immanent à son âme, confère aux rites sacramentaires, une dignité ou valeur intrinsèques. Cependant, ce serait faire œuvre de polémique et non de théologie spéculative, toute à la recherche de la vérité, que de refuser aux sacrements la causalité morale parce que les termes où ses partisans essayent de l'exposer abondent en gaucheries d'expression et en impropriétés de termes qui, prises à la lettre, proposent, à n'en pas douter, une interprétation de la doctrine chrétienne tout à fait irrecevable. En effet, si on définit la cause morale comme l'a fait Billot, en s'appuyant sur la définition que préconisent de Lugo et Franzelin : « une cause qui meut l'agent physique à vouloir œuvrer[1] », il est entendu que les sacrements ne peuvent causer la grâce suivant

---

1. Billot, *De Ecclesiæ Sacramentis*, t. I, edit. 7e p. 57 et pp. 74-75. De Lugo , *de Sacr. Disp.* 4, *Sect.* 4, *n.* 33 : « Causa moralis est, quæ movet agens physicum ad volendum operari. Sacramenta autem posita movent procul dubio. Deum ut velit producere gratiam. » Franzelin s'exprime de manière semblable : « La cause morale proprement dite diffère de la pure condition sans laquelle un effet ne serait pas posé, en ce que la cause morale possède une certaine vertu, dignité ou excellence qui, bien qu'elle n'influe pas physiquement et ne coopère pas à l'être, « esse », lui-même de l'effet, est cependant pour la cause qui produit physiquement l'effet, la raison pour laquelle ou à cause de quoi elle produit l'effet ». *De Sac. in genere*, p. 110.

Mgr Bartman voudrait caricaturer la théorie qu'il ne l'exposerait pas autrement : « Les sacrements ne produisent pas en eux-mêmes la grâce mais, en raison de leur qualité d'institutions et d'actions divino-humaines du Christ, ils possèdent une telle dignité et une telle sainteté intérieure que Dieu, lorsqu'il voit que le ministre confère en son nom et par son ordre un sacrement, y joint infailliblement la grâce spirituelle. » Ce théologien, d'ailleurs, conclut son exposé rapide des théories en présence par ces mots : « Aucune théorie ne satisfait complètement notre besoin d'explication ». *Précis de Théologie Dogmatique*, t. II, 250-251.

ce mode d'activité. Car nous savons que Dieu n'a pas besoin de raison d'agir. « Dieu ne veut pas ceci parce qu'il veut cela ; mais ceci pour cela. Dieu ne veut pas les fleurs parce qu'il veut les fruits ; mais il veut les fleurs ordonnées aux fruits il les veut pour les fruits[1].

A merveille. Mais, une intuition peut être exacte en son fond confus, en dépit des erreurs qui se sont glissées dans l'explication où elle tente de se traduire. Il est d'ailleurs de stricte justice d'observer que Cano rejette ce recours à la cause motive parce qu'elle n'est pas un instrument au moyen duquel l'effet est produit ». Or, le baptême est un instrument par lequel Dieu lave l'âme. De même, le sacrement d'Eucharistie est l'aliment de l'âme. Elle n'est donc pas seulement cause motive. Il serait en effet ridicule de déduire que l'aliment est cause de croissance en raison de la vérité de cette proposition causale : j'augmente parce que j'ai mangé. La particule causale implique l'idée de cause. Mais il faut rechercher à quel genre de cause engagent les phénomènes que l'on étudie », finale, efficiente, formelle ou matérielle. Car, à ces quatre genres de causes toutes se ramènent[2].

Quoi qu'il en soit, après mûre réflexion, et contrairement à notre premier jugement, nous ne voyons pas à quel titre on pourrait, *a priori*, dénier aux sacrements chrétiens, eu égard à la grâce, une causalité analogue à celle du mérite et cela, comme on le revendique, en raison de leur Auteur : notre divin Rédempteur. Si, comme nous l'avons ailleurs longuement développé[3], le mode propre à la causalité méritoire se ramène au mode de la cause efficiente dispositive, parce que dans l'ordination divine, c'est l'activité méritoire qui dispose le bénéficiaire à recevoir en justice la récompense proportionnée ; si la prière exerce une causalité identique, sauf cette différence qu'elle engage seulement une ordination divine de miséricorde et ne suppose pas de connaturalité entre l'activité humaine et le don octroyé par Dieu, il est manifeste que

1. I, 19, 5 : « Velle finem non est ei causa volendi ea quae sunt ad finem, sed tamen vult ea quae sunt ad finem ordinari in finem. Vult ergo hoc esse propter hoc, sed non propter hoc vult hoc. »
2. Cano, *op. cit.*, p. 441.
3. *Revue Thomiste*, 1938, pp. 256 sq.

nous ne pouvons, en principe, déclarer impossible une ordination divine où la collation des sacrements figurerait par réduction comme la cause efficiente dispositive de la grâce qui sanctifie. Cette causalité dispositive aurait sa raison dans la liaison des rites au Christ, leur Auteur, dont ils ne font que prolonger visiblement, en l'appliquant aux individus, suivant les diverses circonstances de la vie, l'œuvre de salut universel.

Comme le chant, l'encens et les cérémonies extérieures qui n'ont valeur religieuse que dans l'usage humain et religieux qui en est fait, ainsi le sacrement n'exerce sa causalité que dans l'usage religieux des hommes qui les administrent. Ceux-ci ne sont en effet, que des serviteurs, les délégués du Christ, ses mandataires et ses représentants. C'est, donc, le Christ, en personne, qui agit moralement en eux et par eux par le commandement infailliblement efficace en vertu duquel ils agissent.

3. Insuffisance théologique de l'explication.

Quoi qu'on en puisse dire, une telle explication, parfaitement cohérente en soi, ne sera jamais atteinte par la double accusation complémentaire de poser en Dieu une passivité et de doter les sacrements d'une causalité qui s'exercerait sur Dieu. Cependant, la cohérence d'une théorie ne lui assure aucune garantie de vérité ; en théologie, moins qu'ailleurs. La soumission à la donnée de foi exige plus qu'une interprétation qui en sauve la portée minima, elle requiert qu'on rende compte de la vigueur, comme des nuances, des expressions ecclésiastiques ou scripturaires où cette donnée s'est comme « cristallisée ». Et c'est la raison pour laquelle, après tant d'autres théologiens, nous refusons à expliquer la causalité des sacrements chrétiens par la pure causalité morale. Nous souscrivons pleinement à cette remarque de Maurice de la Taille : « C'est tard en théologie, que s'est introduite l'opinion suivant laquelle par la collation des sacrements on proposerait à Dieu quelque chose d'assez digne pour nous concilier sa grâce. C'est là le processus du Sacrifice qui est *offert* à Dieu, ce n'est pas le processus du sacrement qui est *conféré* aux hommes. Dans les sacrements, en effet, ce n'est pas une œuvre du Christ qui pose devant Dieu mais une force qui est apportée aux hommes : la puissance du Christ. C'est aux hommes, non à Dieu que s'adresse la signification du sacrement. Cette locution pragmatique, cette parole

visible, comme dit saint Augustin, procède de Dieu et est perçue par l'homme[1] ».

C'est un fait. Les termes conciliaires où se trouve exprimée l'activité sacramentaire de la Loi nouvelle : « les sacrements contiennent la grâce qu'ils signifient[2] » ; « ils confèrent la grâce[3] » ; « le sacrement du baptême est la cause instrumentale de la justification[4] », sont loin d'être interprétés d'une manière directe, « obvie », dans la perspective de la causalité morale. L'explication est tellement détournée qu'elle ne pourrait s'imposer au théologien que dans l'hypothèse où toute autre interprétation plus naïve, plus littérale, serait impossible. Mais que dire des fortes paroles du Sauveur en personne : « *nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei* » (IOAN. III, 5) auxquelles font écho les déclarations de saint Paul : « Il nous a sauvés par le bain de la régénération et du renouvellement du Saint-Esprit » ; (*Tit.* III, 5) le Christ a « sanctifié et purifié » l'Église « par le bain de l'eau, dans la parole de vie » ? (*Ephes.* V. 26). Que dire encore des paroles mêmes qui constituent la forme des sacrements ? Comment n'y voir qu'une imploration et non un commandement et un commandement tellement sûr de lui qu'il se formule parfois à l'indicatif comme pour signifier sans ambages qu'est fait ce qui est dit, à l'instant même où c'est dit : « je te baptise », « ceci est mon corps », « je t'absous » ? Sans doute, certaines formes sacramentaires revêtent un aspect déprécatoire, mais cet aspect ne peut faire illusion : expression d'une profonde déférence à Dieu, parce que c'est lui seul qui donne l'efficacité aux sacrements, elles traduisent la même puissance, le même commandement par rapport à l'effet qui s'ensuit au moment même.

Enfin, s'il est sûr — et les partisans de la causalité morale, Cano en particulier, ont raison de le rappeler — que les sacrements ne sont pas cause naturelle de la grâce, qu'ils n'opèrent qu'en dépendance des mérites du Christ, qu'ils doivent toute leur valeur et toute leur efficace à sa libre volonté et à l'institution qu'il en a faite, c'est rester fort en deçà de la vérité

1. M. DE LA TAILLE, *Mysterium Fidei*, note 1, p. 582.
2. TRIDENT. Sess. VII, *Decret. de Sacramentis*, can. 6.
3. *Ibid.*, et can. 8.
4. TRIDENT. Sess. VI, *Decret. de justificatione*, cap. 7.

que de ne voir en eux rien de plus que des actions morales du Sauveur. Que Jésus-Christ agisse moralement, par son commandement, dans le baptême que j'administre aujourd'hui, par le geste de mes mains et la parole qui sort de mes lèvres, je le veux bien. Au plan des réalités extérieures et sensibles, à ne juger des choses qu'au plan humain, le Christ n'agit certes pas autrement. Mais qu'il agisse exclusivement de la sorte, nul ne pourra le penser s'il croit et réfléchit à la Personne divine de Celui qui m'a commandé. En effet, cette grâce que le sacrement confère, cette ablution de l'âme qu'effectue le rit baptismal, c'est le Christ-Dieu qui l'opère. Le baptême, dans la réalité profonde et mystérieuse dont l'eau et la parole sont le symbole : c'est sa propre action à lui. « Christus baptizavit[1] ». De même en chacun des autres sacrements. C'est donc uniquement à l'humanité du Sauveur que l'action sacramentelle pourra être attribuée d'une attribution purement morale et encore à condition que cette humanité, unie hypostatiquement à la Divinité, ne participe pas d'une manière instrumentale effective aux opérations salutaires du Dieu-Homme, à condition, par conséquent, de s'arrêter uniquement à l'aspect méritoire de l'œuvre rédemptrice. Nous avons pris sur ce point doctrinal, une position trop franche et, croyons-nous, trop fortement motivée pour qu'il soit besoin d'y revenir[2]. Qu'il suffise présentement de noter combien la comparaison que l'on institue entre le Christ et l'action sacramentelle, d'une part, et le supérieur qui commande et l'action de son subordonné, d'autre part, s'avère déficiente voire même fallacieuse, parce qu'inversée. Tandis, en effet, que l'action du serviteur lui est ontologiquement imputable parce qu'elle émane proprement de lui et ne ressortit au maître que moralement, l'action sacramentaire est ontologiquement et proprement attribuable au Christ-Dieu, car Dieu seul est cause propre de la sanctification. Elle n'est attribuable qu'instrumentalement au ministre et au rite. Dans la perspective de la pure causalité morale, l'activité sacramentaire relèverait ontologiquement, immédiatement et proprement, du ministre ; du Christ, moralement et médiatement.

---

1. S. AUGUST., *In Ioan,* tract. 5, 18 ; *vid. etiam* S. AMBR., *de Spiritu Sancto, Prol.* 18 ; S. JOAN. CHRYS. *In Matt. hom.* 50, 3.
2. *Rev. thom.,* 1938, p. 256, sq.

Sans doute, l'homme qui obéit est bien cause instrumentale de celui qui commande tandis qu'il exécute les ordres de ce dernier ; cependant, il n'y a instrumentalité que dans la mesure où il y a élévation de l'action du subordonné à la puissance opérative du Chef[1]. Et comme celle-ci ne s'exerce, humainement, que suivant la spécification de l'acte, par mode d'objet, il ne faut pas s'étonner que l'instrumentalité ne se fasse qu'à ce plan. Le serviteur, en service commandé, ne reçoit de son maître aucun surcroît de force physique ou d'adresse. Son action sera pourtant objectivement l'action du Maître, dans la mesure où il se sera borné à exécuter le plan conçu et ordonné par le « commandant ». Des nuances correctives indéfinies s'imposent d'elles-mêmes. Car il n'est pas rare que les hommes commandent aux autres ce qu'ils ne sauraient faire personnellement : l'instrumentalité ne porte alors que sur la fin à atteindre dans la conception plus ou moins distincte qu'ils s'en font. Le reste relève d'une causalité principale qui veut bien se mettre au service d'autrui. Ainsi du propriétaire fraichement renté qui demande à l'ébéniste de lui faire des meubles de salon « dernier genre et dernier confort », quelque chose qui « ne soit pas commun ».

Au fond il n'y a qu'un domaine où le commandement humain exerce une instrumentalité absolue ; où, par conséquent, toute l'efficacité de l'action émanant de l'obéissant vienne de celui qui commande : ce domaine est celui de l'ordre juridique. En droit, il n'est pas rare que l'on parle d'instrument[2]. Au vrai, en ce domaine, l'instrumentalité a l'extension qu'on veut bien lui donner, puisque les institutions juridiques comme telles sont l'œuvre de l'homme. Un tiers ayant reçu procuration peut passer des actes qui revêtiront la valeur que leur eût donnée la signature personnelle du mandant. Mais, précisément, cette coextension du commandement aux effets juridiques d'institution humaine, limite singulièrement sa puissance. C'est ce qu'on doit se rappeler lorsqu'on examine la théorie de la causalité intentionnelle qui aux yeux de Billot fournit l'explication la plus satisfaisante de l'activité des sacrements chrétiens. En effet, malgré les apparences, dans l'ordre juridique,

1. *Rev. thom.*, 1934, p.
2. Littré, au mot « instrument ».

comme en tout autre ordre, le commandement humain est impuissant à élever subjectivement « *quoad exercitium* » le subordonné en service commandé. L'action du serviteur demeure psychologiquement et ontologiquement un acte personnel, inaliénable. Le commandement qui le motiva ne l'élève pas en *efficience absolue*, mais seulement en *efficience déterminée*. Ainsi des actes d'un légat, fût-il plénipotentiaire. Leur efficace, celle-là même du Chef mandant, ne vient pas d'un participation subjective, ontologique, à la puissance du mandant, mais bien d'une participation exclusivement juridique, d'ordre strictement objectif et de plus conventionnel. Il est convenu qu'on regardera, en telles ou telles conditions, la signature ou la parole de A comme la signature ou la parole de B. L'efficacité dans le domaine du droit sera identique. En ce domaine, le ministre fera exactement ce qu'eût fait en personne le Souverain.

Cependant, que penser de ces affirmations de Billot : « Il arrive parfois que l'ordination de l'intellect pratique porte sur l'immutation physique d'une réalité extérieure : alors l'intelligence meut immédiatement les puissances exécutives et celles-ci à leur tour usent d'instruments physiques dans leur action extérieure, comme on peut le voir dans toutes les œuvres d'art. Parfois, au contraire, l'ordination de la raison est relative à un domaine que les modernes appellent « moral », telles sont les obligations, les juridictions, les titres, les dignités, les députations à certaines charges et autres choses semblables. Là tout s'accomplit sans aucune immutation physique de la réalité sur laquelle porte l'ordination. L'entité de ces choses consiste dans l'intention même de l'intelligence de celui qui commande en tant qu'elle s'est fixée, pour ainsi dire, sur un sujet et qu'elle persévère en lui jusqu'à révocation ».

Certes, ici et là il y a commandement, mais ici et là le commandement n'agit pas de la même manière.

Dans le premier cas, le commandement est immanent à l'agent immédiat de l'action commandée ; l'artisan est à la fois cause libre et cause physique de son œuvre d'art.

Dans le deuxième cas, nous retrouvons la causalité du commandement à l'égard de l'obéissant que nous avons analysée antérieurement. Avec une nuance, pourtant. Il s'agit de l'aspect, cher à Billot, du droit et du devoir. Il est clair, en effet,

que les relations de maître et de serviteur engagent dans l'exercice respectif du commandement et de l'éxécution un droit et un devoir corrélatifs. D'un côté comme de l'autre, il s'agit d'une entité réelle, d'une relation de justice de deux volontés libres. Cette relation dans les sociétés évoluées est fondée sur une convention, comme le droit et le devoir du père et du fils sont fondés sur la procréation. En effet, en dehors des droits et des devoirs fondés en nature, droits et devoirs relèvent d'une libre convention ou tout au moins d'une libre ordination qui peut n'être pas naturelle. Le serviteur n'a de devoir comme tel à l'égard de son maître que pour autant qu'il demeure à son service et que son service exige, de par la convention qui le gagea, tel ou tel office. La loi impose des devoirs aux citoyens d'une nation dans la mesure, bien entendu, où elle est un loi, c'est-à-dire tend objectivement au bien commun, détermine par conséquent le droit naturel à l'être social qu'est l'homme.

S'il y a eu contrat ou convention mutuels, la relation est réelle des deux côtés ; par conséquent, il y a des droits et des devoirs des deux côtés et ceux-ci résident dans les deux sujets en présence. S'il n'y a eu ordination que d'un côté, c'est du côté seul où de ce fait il y eut immutation qu'est réelle la relation qu'est le droit. La philosophie générale des relations établit, en effet, qu'il n'y a réalité relative que du côté où il y a immutation. On connaît l'exemple de la relation de création qui n'est réelle que du côté de la créature et qui est ontologiquement postérieure à l'action créatrice, je veux dire, à l'existence de la créature[1].

Prenons l'exemple évoqué par Billot. « Le juge prononce une sentence. En vertu de celle-ci, « est fait le droit suivant lequel » tel accusé déclaré coupable devra être puni, tel accusé déclaré innocent devra être remis en liberté[1] ». Dans les deux cas, il s'agit de détermination légale. Dans les deux cas, cependant, il me semble qu'il faille noter quelque chose de distinct. Le coupable, en effet, même après condamnation, a le droit de se soustraire à la peine qui lui est légalement ou forensiquement infligée ; il a le droit, s'il n'est pas prisonnier sur parole, de recouvrer la liberté. La sentence n'introduit donc pas en lui

1. I, 45, 3, 3 m.

le devoir de la peine. C'est la société qui a vis-à-vis de lui le droit d'exiger la peine prononcée et les exécuteurs de la justice punitive qui ont par rapport à la société, le devoir de passer aux actes. L'innocent, au contraire, disons plutôt, l'acquitté, bien que coupable au for interne, a le droit strict, au plan de la justice légale, à la liberté, la société le devoir de l'élargir : la sentence judiciaire a fait ce droit et ce devoir. Le coupable peut expier son délit autrement qu'en se soumettant à la justice légale qui lui inflige une sanction. La justice légale punitive, elle, peut atteindre et doit atteindre, sauf grâce, le coupable à la condition que la culpabilité soit forensiquement établie.

Cette distinction était à relever, je crois. Mais elle est accidentelle au fond de notre débat. Elle marque seulement combien ces sortes d'exemples sont délicats à manier et combien leur analyse demande réflexion. Ce qui est essentiel à notre recherche c'est l'élément commun. Je veux parler du fondement réel des relations que sont les droits et les devoirs en cause dans les deux cas. Sans nul doute, ici et là, droits et devoirs trouvent leur fondement réel dans la déclaration judiciaire, là est action réelle et réelle immutation. En face, la relation du droit et du devoir n'est que de raison ; il n'y a pas d'immutation réelle, ni de passion proprement dite. Il en va de même partout où l'ordination, loi, sentence judiciaire, testament, est unilatérale c'est-à-dire là où il n'y a pas convention mutuelle ou contrat.

Une fois acquises ces notions métaphysiques du droit et du devoir, il n'est plus que de les appliquer aux titres exigitifs qui, au dire de Billot, sont introduits par les sacrements en ceux qui les reçoivent en vérité, c'est-à-dire, sans opposer d'obstacle à la grâce ou au sacrement intérieur lui-même, comme dans le cas du sacrement reçu validement mais sans fruit de sainteté. Ces titres exigitifs me paraissent indéniables ainsi que leur introduction en vertu des sacrements. Ceux-ci, en effet, instituent une relation d'ordre de droit et de justice entre le sujet qui les reçoit suivant les intentions de leur Auteur et leur Instituteur lui-même, législateur du Nouveau Testament, le Christ-Dieu en personne. La Source de ces titres exigitifs est l'Ordination divine, source de tous les droits. La cause seconde principale en est toute l'œuvre méritoire et satisfactoire de la Sainte Humanité du Christ, son amour créé, ses

souffrances et sa mort, tout ce que la Croix et le Sang représentent métaphoriquement. La cause instrumentale, le sacrement lui-même. Celui-ci, en effet, est bien loin d'être une simple condition *sine qua non* du titre en question ; il est sa cause, l'instrument de sa position dans l'âme. Car, précisément, la relation de droit qu'est cette exigence dans le sujet du sacrement a son fondement réel dans la position du rite sacramentel dans la mesure où celle-ci, par le truchement de l'institution divino-humaine du Christ et de l'intention du ministre, est l'exécution réelle dans le monde du plan providentiel du salut chrétien, la réalisation *ad extra*, par conséquent, de l'ordination ou ordre de Dieu, immanent à Dieu et qui est Dieu lui-même[1].

Ce droit, est-il besoin de le rappeler, ne pose aucune passivité de devoir en Dieu. Sa causalité se ramène, par rapport au caractère ou à la grâce à quoi il dit ordre, à la causalité efficiente dispositive. Causalité analogue à celle du mérite qui est une espèce majeure de droit. Un tel droit ne peut exister, à propre-

1. I, 21, 1, 3 m. : « A chacun est dû ce qui est sien. Or, est sien, pour un être, ce qui lui est ordonné ; ainsi, le serviteur appartient au maître et non inversement. Le libre est, en effet, ce qui est cause de soi. Le nom de dû implique donc un certain ordre d'exigence ou de nécessité par rapport à l'être auquel il est ordonné.

« Or, il y a deux ordres à considérer dans le monde :

Le premier rapporte un être créé à un autre être créé. Ainsi les parties sont ordonnées au tout, les accidents aux substances et chaque être de l'univers à sa propre fin.

Le second rapporte l'univers à Dieu.

Il s'ensuit que dans l'action divine, l'idée de dette peut être envisagée de deux manières, suivant qu'une chose est due à Dieu lui-même ou à une créature. Dans les deux cas, Dieu accomplit ce qui est dû.

Il est, en effet, dû à Dieu que s'accomplisse dans le monde, ce que comportent sa Sagesse et sa volonté, ce qui, par là-même, manifeste sa bonté. En ce sens, la justice de Dieu regarde l'accord de Dieu avec Soi-même. Suivant cet accord, Dieu se rend ce qu'il se doit.

D'autre part, il est dû à la créature qu'elle ait ce qui lui est destiné. Ainsi est-il dû à l'homme qu'il ait des mains, qu'il soit servi par les autres animaux. A ce plan, Dieu opère la justice, lorsqu'il donne à chacun ce qui lui est dû en raison de sa nature et de sa condition. Cependant, cette dette dépend de la première ; car cela seul est dû à chaque être qui lui est destiné, suivant l'ordre de la divine Sagesse. Aussi, bien que Dieu donne de cette manière à chaque chose ce qui lui est dû, n'est-il aucunement débiteur. Dieu n'est, en effet, ordonné à rien d'autre, tandis que tout le reste lui est ordonné. Voilà pourquoi la justice en Dieu est tantôt présentée comme un accord, une harmonie de sa Bonté avec elle-même, tantôt comme une rétribution de mérites. »

ment parler, comme la justice elle-même et le mérite, que chez un sujet intelligent et volontaire. Des éléments irraisonnables comme le pain et vin n'en sont point capables, non plus que de devoir. Ce qui peut-être posé en eux en vertu de l'injonction divine promulguée par le dire pratique du sacrement, par la parole impérative du Christ, c'est l'ordre exécutoire à ce que Dieu commande ainsi et effectue. Mais cet ordre exécutoire est-il distinct de la puissance de Dieu qui les convertit et n'utilise en eux que cette ductilité parfaite de toute créature entre les mains de la toute puissance de son Créateur ?

C. — CONCLUSION

Quoi qu'il en soit pour l'Eucharistie où le sacrement existe hors du sujet récepteur, nous pensons que les sacrements chrétiens introduisent en fait dans les hommes qui les reçoivent une exigence ou des exigences précises à ce qu'ils ont ordination de par Dieu. Ces relations relèvent de l'ordre de la justice, de la justice évidemment dont il peut être question lorsqu'il s'agit des rapports de Dieu et de sa créature. On peut appeler cet ordre : ordre moral. En ce sens on pourra justement parler de causalité morale des sacrements. Je songe tout particulièrement, ici, à cet effet du sacrement de baptême qui est la remise totale des peines dues aux péchés personnels : il me paraît difficile d'expliquer pareille remise par la simple infusion de la grâce sanctifiante ou de quelque autre réalité ontologique que ce soit. Il s'agit bien là d'une exigence de justice, d'une condonation assurée à quoi le sacrement dit et fait ordre de droit. Cependant, nous pensons que les sacrements chrétiens font autre chose, qu'ils introduisent, en plus, la réalité ou les réalités ontologiques, sacrement intérieur ou grâce sanctifiante à quoi ils disent ordination pratique. Nous pensons que l'ordination pratique qu'ils notifient, ils l'effectuent autrement qu'au plan du droit ou de l'exigence morale ; ils l'effectuent pleinement au plan ontologique, pour autant que cette ordination pratique engage une réalisation d'ordre ontologique.

C'est là avant tout leur caractéristique, leur quartier de noblesse, ce qui les assimile passagèrement, analogiquement bien sûr, à la Royauté sacerdotale du Christ-Dieu, à laquelle ils participent instrumentalement.

Nous croyons l'avoir démontré.

C'est un fait, en tout cas, que les Pères de l'Église ont tous pensé l'efficacité des sacrements chrétiens en fonction de l'efficacité de la Puissance divine. « Si quelqu'un ne renaît de l'eau et de l'Esprit. » Au plan de la catéchèse, sans déterminer d'explications proprement théologiques qui eussent fait application d'une philosophie, se réfugiant parfois derrière le caractère apophatique de la théologie, ils ont tous affirmé une participation merveilleuse de l'eau baptismale, en union avec la parole : l'invocation trinitaire, à l'œuvre sanctifiante de l'Esprit de Dieu. Les termes de mérite ou de droit sont absents de leurs exposés. Tous se placent nettement dans une perspective réaliste et ontologique, deux d'entre eux au ve siècle parlent expressément de cause instrumentale au sens de cause instrumentale perfective[1].

C'est encore un fait que saint Thomas d'Aquin n'a jamais dit des sacrements chrétiens qu'ils sont cause instrumentale physique de la grâce. Il ne le pouvait en propriété de termes. Dieu cause propre et principale de la grâce n'est pas physique.

---

1. Voici Ammonius d'Alexandrie sur Io. 3, 5 : « L'eau lave les corps, mais l'Esprit sanctifie l'âme invisible. L'eau tient la place de la matière, l'Esprit a le rôle du Dieu officiant. Cette eau qui tombe sous les sens, est élevée à une certaine puissance divine et tous ceux qu'elle touche, elle les sanctifie ; elle ne se distingue de l'Esprit que notionnellement (*ἐπινοίᾳ μόνον*) étant donné que l'opération est la même. » P. G. 85, 1407-08. — Voici Sévérien de Gabala : « Le don royal est donné aussi bien par une main vivante que par un instrument mort : le roseau et l'encre sont, en effet, des instruments morts, alors que la main du roi est vivante. Ce n'est pas parce que la main du roi, que le roseau et l'encre sont aussi appréciés, que le roseau et l'encre sont d'une même dignité que la main du roi. De semblable manière, bien que l'eau soit comparable à l'encre, puisque c'est par l'eau visible qu'est inscrit le caractère, cependant l'eau n'a pas la même dignité que le divin Esprit. Il faut concevoir les choses ainsi : Le Saint-Esprit inscrit son bienfait par l'eau... Le papier, l'encre et le roseau avant que le Roi n'y mette la main, sont de peu de prix. Mais quand le roi a confirmé le billet de sa signature, tu ne regardes plus au papier et à l'encre, mais au don que le roi te fait par l'écriture de sa main. De même, si tu regardes seulement l'eau, tu observes qu'elle est de nulle valeur ; mais si tu vois l'Esprit-Saint qui descend et qui repose sur les eaux, tu comprends que, par la grâce du Seigneur, est présente la puissance invisible qui commande à la nature. De la sorte, l'eau visible est l'instrument de la grâce invisible... » « Lorsque tu entends le sacrement de l'eau et de l'Esprit, pense à l'autorité de l'Esprit comme à un vrai don, comme à un pouvoir royal, comme à une grâce incréée, comme au royaume infini. Lorsque tu vois l'eau, reconnais l'office d'un médiateur visible pour la nature divine invisible ».

La grâce, qui est participation à la nature divine, ne l'est pas non plus. Ni davantage, l'instrument sacramentel qu'est la signification. Je parle de l'opération propre à l'instrument et qui le dispose à l'usage qu'en fait l'agent principal. Je parle de l'opération de l'instrument sacramentel, qui sous la motion de Dieu reçoit participation à l'opération propre de Dieu.

La vertu instrumentale du sacrement qui aux yeux de saint Thomas est cause de la grâce, il l'assimile à un mouvement, en raison de son caractère de fluence, d'incomplétude et de tendance de l'être actif à l'être passif, non en raison de l'Agent dont elle procède ni du terme de production auquel elle aboutit et qui seul est apte à la spécifier et à la dénommer.

Il n'est peut-être pas indifférent d'observer que dans l'histoire de la théologie, c'est, si je ne m'abuse, Suarez qui le premier a qualifié la causalité instrumentale effective des sacrements de l'épithète de « physique ». Nombre de thomistes ont repris cette expression et elle en est arrivée à paraître comme un bien propre de cette Ecole. Il y a pourtant une différence irréductible entre ce que Suarez et les thomistes mettent respectivement sous les mêmes mots. La vertu instrumentale qui dans les sacrements cause efficiemment et physiquement la grâce, c'est chez Suarez un pouvoir actif obédientiel. Pour un thomiste, il y a là une sorte de contradiction dans les termes. Toujours est-il que c'est cette conception qui sous-entend, chez Suarez, l'expression qui la traduit et nullement l'explication de saint Thomas.

Celle-ci, je n'en disconviens pas, demeure mystérieuse. Elle l'est de part en part. Et par là elle est fidèle pleinement à la pensée patristique et à l'objet. Comment, l'idée d'une vertu, cause efficiente instrumentale de la grâce qui divinise ne serait-elle pas quelque chose de mystérieux ? Il est déjà difficile de concevoir philosophiquement ce qu'est le mouvement. Mais quand il s'agit de concevoir un être tendanciel qui se termine à une participation effective à la nature de Dieu : comment, à moins d'illusions grossières, évacuer le Mystère de Dieu ? La théologie apophatique n'a rien à redouter de la théologie de saint Thomas. Ce n'est pas parce que notre Docteur, en appliquant l'intelligence raisonnante aux données de foi, affirme *que* les sacrements chrétiens causent la grâce à titre de cause efficiente instrumentale effective qu'est levé le Mystère du

comment : qu'est la grâce, *qu*'est la vertu instrumentale qui la cause, *qu*'est la participation instrumentale créée à la causalité divine dans l'acte de sanctification ? Théologie cataphatique du *quia est ;* théologie apophatique du *quid est.* C'est simplement l'enseignement relatif à l'analogie des noms et des mystères divins.

Aux nécessaires redressements de l'analogie doivent sans cesse être soumis nos conceptions et nos jugements quand Dieu et les choses de Dieu sont en cause. Notre imagination, maîtresse d'erreur si nous n'y prenons garde, nous fait tomber le plus naturellement du monde dans l'anthropomorphisme où conduit toujours l'univocité. C'est ainsi que l'image de médiation, nécessaire à l'intelligence des sacrements, moyens de jonction entre le Christ-Rédempteur et nous, causes instrumentales de la grâce sacramentelle, ne doit pas nous faire oublier que Dieu reste la cause *immédiate* de la grâce. Il ne s'agit donc pas de penser seulement à la présence de Dieu dans le ministre sacramentel spécial et à l'intérieur des rites, au Dieu atteignant par cette double et commune entremise en acte, l'âme du sujet à sanctifier. Dieu est partout et avant tout et surtout, en raison de sa noblesse native, dans l'âme de ce sujet à laquelle il est présent sans aucun intermédiaire, ainsi du reste qu'il est présent à toutes ses créatures. Le sacrement ne sert aucunement à Dieu ; il ne sert qu'à l'homme, par sa merveilleuse pédagogie de réelle efficacité dans l'ordre de la sanctification. Ce n'est ni Dieu ni l'humanité du Christ qui ont besoin du sacrement comme moyen de jonction ou de sanctification. C'est l'homme, et l'homme seulement.

Le secret d'une correcte représentation des choses est donc de situer les sacrements à leur vraie place, en fonction de Dieu. Ontologiquement, la causalité effective des sacrements dont nous avons déterminé la nature, ne peut être que participation à la causalité même de Dieu. Mais on sait que la participation ne fait pas nombre avec l'Imparticipé à quoi elle emprunte tout ce qu'elle est, ni dans l'être ni dans l'opération. Dieu, pour des raisons de sagesse et de bonté à l'égard des hommes et de sa créature, donne à des ministres et notamment à la Sainte Humanité de son Fils, le Verbe Incarné, ainsi qu'aux rites sacramentaires, participation à l'œuvre de sanctification des hommes. Une telle œuvre, propre à Dieu, ne cesse pas pour

autant de lui être propre. Ce n'est pas davantage parce que Dieu donne à des personnes ou natures créées de poser comme intermédiaires ou médiatrices entre les hommes et lui ou entre lui et les hommes, qu'il cesse dans l'être ou l'opération — ce qui pour lui est toujours tout un — d'être présent partout d'une présence immédiate. Il donne seulement, ô merveille, aux choses et aux gens qu'il se choisit ainsi pour instruments ou ministres de faire ce qui par nature n'appartient qu'à lui[1] et d'atteindre ainsi par la puissance qu'il leur communique des réalités qui resteraient, sans cette élévation instrumentale, hors de leurs prises. Dieu seul est, en effet, par soi-même, présent au centre de l'âme d'une présence réelle, d'être et d'action, comme Dieu seul par soi-même peut sanctifier.

Voilà bien comment Dieu qui est présent à tout et domine tous les temps donne aux hommes par l'entremise des sacrements d'être mis en relation efficace de sainteté non seulement avec le Christ du ciel, en sa gloire, avec sa Divinité et avec son Humanité, mais encore avec le Christ de l'histoire en ses mystères de vie, de souffrance, de mort et de résurrection, avec l'amour de charité de la sainte âme de Jésus, avec le vouloir humano-divin qui institua et ordonna les sacrements[2]. Car toute l'activité humano-divine de Jésus a participé et parti-

1. III, C. G. 70 : « Idem effectus totus attribuitur instrumento et principali agenti etiam totus... » « sed totus ab utroque secundum alium modum. »

2. III, 78, 4 : « Certains ont dit qu'il n'y a dans les paroles de la consécration eucharistique aucune puissance créée pour opérer la transsubstantiation, pas plus du reste que dans les autres formes sacramentelles ou dans les sacrements eux-mêmes par rapport à leurs effets. Mais nous avons déjà fait observer qu'une telle position contredit les affirmations des saints Pères et déroge à la dignité des sacrements de la nouvelle Loi. Or, comme ce sacrement est le plus digne, il en résulte que dans les paroles formelles de ce sacrement, il y a une certaine vertu créée pour effectuer la conversion de ce sacrement. Cette vertu est instrumentale cependant, ainsi que dans les autres sacrements, cf. 62, 1, 3, 4. En effet, lorsque ces paroles sont prononcées comme venant de la personne même du Christ (ex persona Christi), par suite de son commandement (ex ejus mandato), elles reçoivent une vertu instrumentale du Christ (a Christo), ainsi les autres faits et dits du Christ ont instrumentalement une vertu qui apporte le salut. » Cette doctrine de saint Thomas se retrouve partout dans la *Somme*. Voici quelques références : III, 44, 3, 2m ; III, 45, 5 ; III, 19, 1, 2m ; III, 65, 1, 1m : « Virtus divina (causa principalis) et passio Christi (causa instrumentalis salutis) operantur in nobis per diversa sacramenta quasi per diversa instrumenta ». III, 19, 1, 5m : « Aliud est operatum proprium operationis divinæ et operationis humanæ in Christo ; sicut operatum proprium divinæ operationis est sanatio leprosi, operatum proprium

cipe à jamais à toute l'œuvre de sainteté qui atteint les rachetés. Ici, ce n'est pas l'instrument qui assure la présence morale de l'agent principal comme dans le cas des légations et délégations humaines ; c'est, au contraire, la présence authentique et immédiate de Dieu qui assure la présence vraie et effective des instruments et d'abord de l'instrument conjoint de la Divinité[3].

Fr. Humbert BOUËSSÉ, O. P.

---

humanæ naturæ est ejus contactus. Concurrunt autem ambæ operationes ad unum operatum secundum quod una natura agit cum communione alterius. » I-II, 112, 1 : « Humanitas Christi non causat gratiam propria virtute, sed virtute divinitatis adjunctæ, ex qua actiones humanitatis Christi sunt salutares. » III, 56, 1, 3m : « Sicut alia quæ Christus in sua humanitate fecit vel passus est, ex virtute divinitatis ejus sunt nobis salutaria, ita et resurrectio Christi est causa efficiens nostræ resurrectionis. « III, 49, 6. ; II-II, 188, 1, 1m.

3. Je crois qu'on peut voir une exacte explication de la pensée de saint Thomas relativement à la causalité instrumentale de l'Humanité de Jésus par rapport aux miracles ou à la sanctification des hommes ainsi qu'à celle des sacrements chrétiens dans cette page de Bañez à laquelle je souscris à quelques nuances près :

« Lorsque Dieu, au moyen d'un instrument corporel, par exemple l'eau, cause la grâce dans l'âme, il fait deux choses dans l'instrument lui-même. Premièrement, il lui communique sa divine action (qui n'est rien d'autre que la divine essence elle-même agissante). Deuxièmement, il use de l'action propre de l'instrument lui-même (par exemple de l'ablution du corps) en fonction de l'âme (in ordine ad animam) et, moyennant communication, il applique à l'âme sa vertu divine et son action productive de la grâce. Et bien que l'opération naturelle et propre de l'instrument (l'ablution du corps) par soi-même n'atteigne pas l'âme, néanmoins, l'instrument et son opération naturelle atteignent, ainsi qu'on le dit proprement, l'âme et la production de la grâce dans l'âme, du fait que l'instrument atteint l'âme et la production de la grâce par l'opération qui lui est communiquée par Dieu agent principal, en tant que cette opération qui lui est communiquée par Dieu est déterminée et quasi modifiée par l'opération propre de l'instrument. Seule, l'âme raisonnable produit par l'intelligence l'intellection, sans usage d'organe corporel et cependant ce n'est pas de l'âme seule que nous disons qu'elle conçoit intellectuellement, mais de tout l'homme constitué de corps et d'âme. La raison en est que l'âme, tandis qu'elle est dans le corps, ne produit pas d'intellection sans la détermination qui vient de l'image corporelle. Ainsi, ici, n'est-ce pas seulement l'opération communiquée à l'instrument par Dieu auteur principal, qui concourt à la production de la grâce, mais aussi tout l'instrumentcorporel, suivant l'action qui lui est propre. La raison en est que l'action communiquée par l'Agent principal n'atteint la production de la grâce que déterminée par l'action propre de l'instrument. C'est en ce sens qu'il faut comprendre la proposition suivante : l'instrument apporte et applique, par son opération propre, la vertu et l'action de l'Agent principal au sujet sur lequel s'exerce l'opération de l'Agent principal. Dans le même sens, Cajétan dit, 3, 13, 1, que l'instrument corporel défère le commandement pratique de l'intelligence divine à l'œuvre merveilleuse et au sujet sur qui cette œuvre est accomplie. » In 1, 45, 5 concl. 4, 4m.

- RECHERCHES -

LA THÉOLOGIE D'APRÈS LE BRÉVILOQUE DE SAINT BONAVENTURE

SOMMAIRE. — Conception bonaventurienne de la théologie :
I. d'après le texte du *Bréviloque*,
II. d'après la méthode qu'il met en œuvre.

L'étude historique du problème de la théologie présente un champ considérable d'investigation. Nombreuses sont de nos jours les études sur la conception thomiste de la doctrine sacrée ; les travaux consacrés à saint Bonaventure sont au contraire relativement rares, ce qui est d'autant plus à regretter que la plupart de ces études abordent Bonaventure de biais. L'interprétation de sa pensée est fonction de la doctrine que l'on tient pour celle de saint Thomas. Rien d'étonnant que la conception bonaventurienne apparaisse à d'aucuns comme une préparation de celle de l'Angélique, à d'autres comme une rénovation si profonde de la conception ordinaire, que saint Thomas n'en aurait pas compris la portée.

Dans l'ensemble, cependant, les interprètes se groupent autour de deux positions. L'une est bien présentée par le P. Congar[1] : « la théologie est une promotion de la grâce » ; « plutôt qu'une expression de la foi dans la raison, de la lumière révélée dans l'intellect humain, elle est une réintégration progressive de l'homme intelligent et de tout l'univers connu de lui dans l'unité de Dieu, par l'amour et pour l'amour ».

L'autre position semble être commune — chose curieuse — au P. Chenu et au P. Bonnefoy : l'originalité de Bonaventure réside dans le rôle qu'il accorde à la raison en doctrine sacrée.

1. Cf. art. Théologie, dans D. T. C. col, 394-397 et la bibliographie indiquée.

Mais ces deux auteurs n'estiment pas à la même valeur la portée historique de la conception bonaventurienne de la théologie. Pour celui-là, la théologie « se ramène à l'Ecriture, mais n'en fait pas partie, car elle ne se réfère à elle que par subalternation... Autre sera donc la méthode du croyant, autre celle de l'éxégète, autre celle du théologien[1] » — « Le premier à notre connaissance, il (Bonaventure)... a défini le travail propre du théologien comme élaboration rationnelle de la foi[2] ». L'infériorité de Bonaventure par rapport à Thomas d'Aquin serait d'avoir moins bien appliqué les schêmes aristotéliciens à cette élaboration.

La pensée du P. Bonnefoy, telle qu'elle est actuellement accessible[3], semble différer en deux points de celle du P. Chenu. D'une part, le P. Bonnefoy accentue le rôle de la raison en théologie bonaventurienne. « Selon saint Bonaventure, — et en cela il applique fidèlement la théorie aristotélicienne des sciences subalternes, — *la raison est maîtresse en théologie*, et le théologien ne recourt à l'autorité de l'Écriture que lorsque la raison est impuissante... S'il y a eu de l'audace à installer une science avec tout son appareil à l'intérieur de la foi, elle est donc le fait... de l'un de ces augustiniens... En maintes circonstances, le Docteur Séraphique a témoigné *plus de confiance à la raison* que l'école albertino-thomiste que l'on se plaît à lui opposer : sa conception de la théologie en est une preuve[4]... ». D'autre part, le P. Bonnefoy insiste fortement sur le caractère éminemment neuf de la doctrine bonaventurienne. « S'il n'avait pas déclaré la théologie humaine et faillible, saint Bonaventure n'aurait jamais écrit son Bréviloque, livre unique, splendide, dont nul encore, à notre connaissance, n'a souligné le bond formidable qu'il a fait

1. Chenu, *la théologie comme science au* XIIIe *siècle*, p. 57.
2. Id., p. 54.
3. Cf. La *nature de la théologie selon saint Thomas d'Aquin*, p. 57-59 et 83-84 ; *De synthesi operum Dei ad extra ad mentem sancti Bonaventurae*, dans Antonianum, 1934, p. 17-28 ; *Le Saint-Esprit et ses dons selon saint Bonaventure*, p. 155-159. Nous disons « actuellement », car on sait que le R. P. prépare un grand ouvrage : *La théologie comme science et l'explication de la foi au Moyen Age.* — Dans tout cet article, les textes en italiques sont soulignés par nous.
4. *La nature...*, p. 57-58.

accomplir à la méthode théologique et à la théologie en marche vers sa synthèse[1] ».

Notre intention ici est de placer le lecteur devant les textes du Bréviloque. En référant ces textes à la pensée générale du Docteur Séraphique nous montrerons quelle notion de la théologie se dégage de cet ouvrage, qui est un condensé de la théologie de saint Bonaventure.

* * *

Le Bréviloque a été composé dans un but précis auquel son auteur fait allusion à la fin du prologue.

« Et quia haec doctrina (= Scriptura) tam in scriptis Sanctorum quam etiam doctorum sic diffuse tradita est, ut ab accedentibus ad Scripturam sacram audiendam non possit per longa tempora videri nec audiri — propter quod etiam novi theologi frequenter ipsam Scripturam sacram exhorrent tanquam incertam et inordinatam et tanquam quandam silvam opacam — rogatus a sociis, ut de paupercula scientiola nostra aliquid breve in summa dicerem de veritate theologiae, eorumque precibus devinctus, assensi breviloquium quoddam facere, in quo summatim non omnia, sed aliqua magis opportuna ad tenendum breviter tangerentur, addens simul cum hoc rationem aliquam ad intelligendum, secundum quod occurrebat pro tempore[2] ».

Des confrères de Bonaventure lui ont donc demandé de mettre sous leurs yeux une vue générale de la théologie. La doctrine est en effet exposée de façon si diffuse à travers les œuvres des Pères et des Docteurs, que les auditeurs des leçons doivent attendre bien longtemps avant d'avoir vu toute la doctrine. Bonaventure essaye de remédier à cette difficulté en présentant une brève synthèse de théologie.

A ce but primordial s'ajoute un autre souci. Il est de jeunes théologiens qui se laissent impressionner par l'ampleur des écrits des Pères et des Docteurs. Eux aussi redoutent l'Écriture, qui à leurs yeux manquerait d'ordre et de clarté, semblable à une forêt vierge. Bonaventure ne tire pas de conclusion de

1. *Id.*, 83.
2. *Brev.*, Pr., VI, 5.

ce fait. Mais, s'il le mentionne entre parenthèses, c'est que cette constatation l'inquiète. On peut donc s'attendre à ce que son exposé soit non seulement un manuel à l'usage des auditeurs, mais encore un précis doctrinal à l'intention des maîtres.

Or à ces deux buts correspondent les deux parties du Bréviloque. La part la plus ample de l'ouvrage est constituée par l'exposé doctrinal, qui traite successivement de la Trinité, de la création, du péché, de l'incarnation, de la grâce, des sacrements et de l'eschatologie. Cet exposé est précédé d'un prologue relativement long, qui serait disproportionné si Bonaventure n'avait l'intention de mettre au point, pour les " jeunes théologiens ", la question de l'importance de l'Écriture sacrée. C'est à ce prologue, en réalité la première partie de l'ouvrage, que nous allons accorder notre attention, en tâchant d'y découvrir sur quoi exactement Bonaventure veut attirer les regards de ceux qui ont charge d'enseigner, et que le " maquis " des Écritures risque de décourager.

Un schêma du prologue est utile à avoir sous les yeux.

n. 1. Introduction par saint Paul (Eph. III 14-19). Rempli de l'Esprit, il enseigne que :
2. — *l'origine* de l'Écriture n'est pas l'investigation humaine mais la révélation divine ; il faut donc avoir la foi ;
3. — son *développement* n'est pas sur le mode des sciences ; c'est une description de tout l'univers, selon ses quatre dimensions : largeur, longueur, hauteur et profondeur ;
4. — *son terme* est la plénitude du bonheur éternel.
5. Il faut commencer par l'origine, c'est-à-dire croire et prier.
6. Puis examiner le développement de l'Écriture selon chaque dimension.

I. Largeur de l'Écriture.

n. 1. Elle est faite des livres de l'Ancien et du Nouveau Testaments.
2. Justification de la division en deux Testaments.

3. Justification des quatre sortes de livres scripturaires : législatifs, historiques, sapientiaux et prophétiques, par les quatre manières d'entraîner vers Dieu ; donner des ordres, fournir des exemples, exposer la vérité, ou unir ces quatre façons de faire.
4. Tous ces éléments rendent l'Écriture assez large pour contenir la vérité.

II. Longueur de l'Écriture.

n. 1. Elle consiste dans les époques décrites par l'Écriture, et qui vont de la création à la fin du monde ;
2. Enumération des sept âges du monde ;
3. Justification de ces âges d'après l'événement principal de chacun : enfance du monde, jusqu'au déluge, — croissance, avec la distinction des langues, — adolescence, avec la vocation d'Abraham, — âge mûr, avec le gouvernement royal sur le peuple élu, — vieillesse, après la transmigration, — extrême vieillesse, à partir du Christ ;
4. La vue de la longueur du monde manifeste sa beauté, car elle permet de contempler toute l'histoire d'un seul coup d'œil.

III. Hauteur de l'Écriture.

n. 1. Elle consiste dans la description des hiérarchies ecclésiastique, angélique et divine ;
2. L'Écriture construit ainsi une sorte d'échelle qui va de la terre au ciel ;
3. La beauté de cette triple hiérarchie élève l'âme vers les spectacles divins.

IV. Profondeur de l'Écriture.

n. 1. C'est la multiplicité des sens : littéral, allégorique, moral, anagogique.
2. Justification des sens au point de vue du sujet de l'Écriture ;
3. Justification au point de vue de l'auditeur ;
4. Justification du point de vue du principe, qui est Dieu parlant par le Christ et l'Esprit ;

5. Justification par la fin de l'Écriture : donner la connaissance de ce qu'il faut faire par la tropologie, de ce qu'il faut croire par l'allégorie, de ce qu'il faut désirer par l'anagogie.

V. Méthode de l'Écriture.

n. 1. Elle est une, mais se décompose en divers modes : narratif, préceptif, prohibitif, prédicatif, comminatoire, promissoire, déprécatif et laudatif.

2. L'Écriture ne doit pas procéder par définition, analyse et synthèse ;

3. Elle repose, non sur la raison, mais sur l'autorité. non sur l'investigation humaine, mais sur la révélation divine ;

4. Elle ne contient rien qui soit inutile, faux ou mauvais.

IV. Comment exposer l'Écriture.

n. 1. Il faut connaître la lettre du texte ;

2. ne pas chercher partout des sens spirituels ;

3. suivre les règles données par Augustin (De Doc. chris., L. 3. c. 10, n. 14) ;

4. garder à l'esprit la " croix intelligible " faite de deux lignes allant respectivement du principe au terme et du bien au mal.

5. Occasion et but du Bréviloque.

6. Justification de la méthode utilisée par le Bréviloque pour assigner les preuves de la foi ; division de l'ouvrage.

* * *

Ce schéma du prologue indique suffisamment que Bonaventure reprend au sujet de l'Écriture les formules et les idées alors traditionnelles. Il le fait avec ampleur, et au début d'un livre où nous voyons de la théologie proprement dite et non de l'exégèse. C'est là un procédé trop courant pour que nous en puissions conclure quoi que ce soit sur la conception bonaventurienne de la théologie.

Mais les formules par lesquelles Bonaventure définit l'Écriture et la théologie sont pour nous du plus vif intérêt. Elles sont de deux sortes. Dans presque tout le prologue, exactement

jusqu'à l'énoncé de l'occasion de l'ouvrage, il n'est question que de l'Écriture proprement dite. Voici les formules employées.

1. « Magnus Doctor gentium... in hoc verbo aperit *Sacrae Scripturae, quae theologia dicitur*, ortum, progressum et statum...[1] »

Le contexte immédiat manifeste à l'évidence qu'il s'agit ici directement de l'Écriture ; mais on ne saurait affirmer qu'il s'agisse d'elle uniquement, et que " theologia " doive s'identifier simplement à " Sacra Scriptura[2] ".

2. « Ispa est *doctrina quae est* de Deo, de Christo, de operibus reparationis et *de credibili*[3]. »

Il s'agit de la " profondeur " de l'Écriture. Celle-ci est une doctrine portant sur Dieu, sur le Christ, les œuvres de la rédemption et le croyable. Quelques lignes plus loin, nous voyons qu'il faut entendre cette dernière expression au sens strict : « *credibile ut credibile* diversimode relucet secundum diversum statum credentium. »

3. « Quia *haec doctrina est ut boni fiamus* et salvemur, et hoc non fit per nudam considerationem, sed *potius per inclinationem veritatis*, ideo Scriptura divina eo modo debuit tradi, quo magis possemus inclinari[4]. »

L'Écriture n'est donc pas une science ; elle cherche à nous rendre meilleurs, et sa méthode est d'ordre affectif et non spéculatif.

4. « ...ad hoc quod *Scriptura Sacra* modo sibi debito esset perfecte authentica, *non per humanam investigationem est tradita, sed per revelationem divinam*[5]. »

L'Écriture a donc pour origine et pour garantie non la raison mais la révélation.

1. *Brev.*, Pr. I.
2. « *Sicut nullus potest videre pulcritudinem carminis nisi aspectus ejus feratur super totum versum, sic nullus videt pulcritudinem ordinis et regiminis universi, nisi eam totam speculetur.* » (Pr., II, 4). Le P. Bonnefoy cite ce texte (*De synthesi*, p. 19) à l'appui de sa conception de la théologie bonaventurienne. Il n'y est pas question de théologie : cette phrase ne tend qu'à justifier la « longueur » de l'Écriture.
3. *Id.*, Pr., IV, 2.
4. *Id.*, Pr., V, 2.
5. *Id.*, Pr., V, 3.

Après l'énoncé du but du Bréviloque, nous rencontrons d'autres formules.

5. « Quia vero *theologiæ sermo est de Deo* et de primo principio, utpote quia ipsa tanquam scientia et doctrina altissima omnia resolvit in Deum tanquam in principium primum et summum : ideo in assignatione rationum in omnibus, quae in hoc toto opusculo vel tractatulo continentur, conatus sum rationem sumere a primo principio, ut sic ostenderem, veritatem Sacrae Scripturae esse a Deo, de Deo, secundum Deum et propter Deum, ut merito ista scientia appareat una esse et ordinata, et theologia non immerito nuncupata[1]. »

Il n'est ici plus question de l'Écriture, mais d'une science, d'une doctrine, d'un traité (" sermo "), qui est l'œuvre de Bonaventure (" conatus sum... "), et qui cherche à montrer les multiples rapports de l'Écriture à Dieu. C'est une science faillible, puisqu'il peut y avoir en elle quelque chose d'imparfait, d'obscur, de superflu, de moins juste : « si quid igitur imperfectum, vel obscurum, vel superfluum, vel minus rectum ibi fuerit, venia occupationi et brevitati temporis et pauperculae scientiae concedatur[2] ».

Cette mention d'une théologie distincte de l'Écriture revient au premier chapitre de la première partie de l'ouvrage :

6. « Sacra doctrina, videlicet theologia, quae principaliter agit de primo principio, scilicet de Deo trino et uno, de septem agit in universo[3]... »

Après cette définition plus descriptive que formelle, Bonaventure justifie ce qu'il vient d'énoncer en faisant appel à un principe supérieur, au plus haut principe qu'il puisse trouver, conformément d'ailleurs à la méthode qu'il s'est proposée de suivre (" conatus sum rationem sumere a primo principio ").

7. « Ratio autem hujus veritatis haec est, quia cum *Sacra Scriptura sive* theologia est scientia dans sufficientem notitiam de primo principio secundum

1. *Id.*, Pr., VI, 6.
2. *Brev.*, Pr. VI, 6.
3. *Id.*, P. I, c. I, n. 1.

statum viae, secundum quod necessarium est ad salutem ... et ideo ipsa sola est scientia perfecta... ipsa sola est sapientia perfecta[1]. »

Le premier principe qui justifie le contenu de la théologie, c'est donc l'Écriture. En effet :

8. « Ex his patet quod, licet theologia sit de tot et tam variis, est tamen scientia una, cujus *subjectum* ut a quo omnia, est Deus ; ut per quod omnia, est Christus ; ut ad quod omnia, opus reparationis ; ut circa quod omnia, unicus caritatis vinculum... ; ut de quo omnia in libris canonicis comprehensa, credibile ut credibile ; ut *de quo omnia in libris expositorum, credibile ut intelligibile,* secundum Augustinum, de Utilitate Credendi, quia " quod credimus, debemus auctoritati, quod intelligimus, rationi "[2]. »

L'Écriture, ici appelée " theologia ", est une. Mais elle peut être abordée et enseignée de deux façons. En tant que contenue dans les livres canoniques, elle est objet de foi. En tant qu'elle se trouve dans les livres des docteurs, elle se diversifie formellement. Le terme " expositor " ne désigne pas ici le simple lecteur biblique. D'après le prologue[3], en effet, le travail de " l'expositor " est la détermination des sens de l'Écriture (" exponi "). Le travail d'intellection qui définit la théologie est différent de celui-là. Jusqu'à présent Bonaventure a mentionné les deux activités que suscite le texte scripturaire : " exponi " et " intelligi ". Il a donné les lois de l'exposition, de VI. 1 à VI. 4. Puis il a continué, au milieu de ce dernier paragraphe, par l'intellection : « ad quam quidem intelligendam oportet nosse rerum principium, Deum, ipsarum rerum creationem, lapsum, redemptionem per sanguinem Jesu Christi, reformationem per gratiam, curationem per sacramenta, et tandem retributionem per poenam et gloriam sempiternam. » C'est à propos de tous ces éléments (" haec doctrina ") qu'il a parlé du but du Bréviloque, mettant en cause non seulement l'Écriture au sens strict, mais encore la doctrine éparse dans les travaux des docteurs.

1. *Id.*, P. I, c. I, n. 2-3.
2. *Id.*, P. I, c. I, n. 4.
3. *Brev.* Pr. VI, 1.

Le vocabulaire est donc équivoque. Bonaventure donne à " theologia " trois sens : la " scientia una " qui comporte les livres canoniques et les écrits des docteurs, le contenu des seuls livres canoniques, ou le contenu des seuls livres des docteurs.

La pensée, cependant, est nette. A côté de l'Écriture, il y a une doctrine distincte d'elle, non par son contenu, qui est le même, mais par son point de vue formel, l'intelligibilité de la foi. C'est la théologie proprement dite, à laquelle, en bref, trois formules font allusion, qui figurent ci-dessus sous les numéros 5., 6., 8. La première ne s'applique directement qu'au Bréviloque ; la deuxième est purement descriptive, rangeant sous sept chefs les sujets traités par la théologie ; la troisième seule comporte un élément formel.

* * *

Le but de la théologie est donc l'intelligence de l'Écriture : dans " ad quam intelligendam... ", " quam " représente l'Écriture. La théologie en est distincte. Son objet est le croyable intelligible. Elle n'est pas, comme l'Écriture, l'œuvre de la Révélation, mais celle d'un homme. Elle est une connaissance faillible, qui n'est pas assurée d'aboutir.

Bonaventure ne s'explique pas sur la nature de cette intelligibilité. Or la psychologie et la métaphysique bonaventurienne de la connaissance peuvent donner à " l'intelligibilité " un sens que la simple lecture du terme ne nous suggère plus. Il n'est donc pas inutile de rappeler comment Bonaventure conçoit la connaissance. « Pour saint Bonaventure, Dieu est la Vérité par essence, tant au point de vue ontologique qu'au point de vue logique. La créature, elle, n'a à ce double point de vue qu'une vérité exemplariée, c'est-à-dire une vérité imitée de la Vérité première... Pour nous en tenir en ce moment à la vérité logique, celle qui est *ratio discernendi*, *ratio cognoscendi* et qui se trouve dans le jugement que formule l'esprit, elle est conditionnée... par la vérité de l'être créé ; partant, elle ne peut être qu'insuffisante et imparfaite ; elle est viciée par l'être qui la supporte : d'où il suit qu'elle manque de certitude et est soumise au changement. Expliquer le caractère de certitude et d'infaillibilité que nous constatons dans notre raisonnement par cette vérité incertaine et mouvante,

est impossible ; d'où nécessité de recourir à une vérité supérieure à l'esprit, vérité qui ne trompe pas et qui ne change pas. Cette vérité, à laquelle il faut ramener toute vérité certaine, c'est la Vérité première, la vérité divine, la *ratio intelligendi* qui est souveraine expression et souveraine lumière, et qui, en tant que telle, renferme les raisons vivantes et éternelles des choses. Ces raisons éternelles ont imprimé en notre âme leurs ressemblances qui sont les principes supérieurs auxquels l'esprit ramène dans son raisonnement toute vérité inférieure[1] ».

Si telle est la doctrine bonaventurienne de la connaissance, l'intelligence du croyable supposerait qu'il y ait dans notre esprit, innées en lui, les ressemblances des réalités éternelles que nous croyons par la foi. En ce cas, quel besoin aurions-nous de la foi et de sa certitude infuse, puisque nous en aurions déjà la certitude innée ? L'âme est bien la similitude expresse de Dieu ; mais elle ne le sait que par la foi. Et Bonaventure enseigne que la raison naturelle ne peut connaître de la Trinité que des attributs appropriés, l'unité, la vérité et la bonté[2]. L'intelligibilité de la foi semble ainsi se heurter à une insurmontable difficulté. Et force nous est, pour comprendre la pensée de Bonaventure, de nous rabattre sur la méthode employée dans le Bréviloque pour rechercher cette intelligibilité. Mais le Bréviloque est un livre bien spécial, écrit dans un but précis. Il est donc possible que sa méthode n'épuise pas l'épistémologie théologique.

* * *

La méthode du Bréviloque est exposée brièvement à la fin du prologue : « assensi breviloquium quoddam facere, in quo summatim non omnia, sed aliqua magis oportunum ad tenendum breviter tangerentur, *addens simul cum hoc rationem aliquam ad intelligendum*, secundum quod occurrebat pro tempore[3] ». La preuve que Bonaventure veut ajouter à l'exposé de la foi, il la trouvera de la façon suivante : « in assignatione rationum in omnibus quae in hoc toto opusculo vel tranctatulo continentur, conatus sum *rationem sumere a primo principio*[4] ».

1. Bissen, *L'exemplarisme divin selon saint Bonaventure*, p. 240.
2. *Com. Sent.* L. i, D. 3, p. 1, q. 4.
3. *Brev.*, Pr. vi, 5.
4. *Id.*, Pr. vi, 6.

Autrement dit, Bonaventure veut démontrer et expliquer la foi en la référant à Dieu, autant qu'il lui sera possible.

Mais il y a deux façons de référer à Dieu l'objet que nous croyons dans la foi. Ou bien, selon la dialectique du signe et de la réalité, chère au moyen âge, et particulièrement chère à tout métaphysicien exemplariste, on assure effectivement le contact entre le signe et la réalité, entre le croyable et Dieu, tout comme la connaissance naturelle atteint la certitude lorsque l'espèce reçue de l'extérieur est directement illuminée par la similitude intérieure de la raison éternelle : ce serait là en définitive la preuve absolue de la foi. Mais comment trouver cette preuve ici-bas ? Alors, à défaut de la dialectique du signe et de la réalité, on se contente d'une dialectique de signe à signe, référant un signe secondaire ou particulier à un signe moins secondaire ou moins particulier, un article de foi à un autre. Cette preuve n'en est pas encore une. Elle attend la connaissance immédiate de la réalité suprême, qui puisse rendre compte de la foi, elle désire encore la vision de Dieu. C'est cependant une preuve qui est infiniment au-dessus de la simple appréhension du signe, parce qu'elle anticipe déjà, quoique dans l'obscurité et indirectement (mais positivement), sur la béatitude. A la limite de cette preuve de la foi, se rapprochant le plus possible de la première, se situe celle que tente le Bréviloque : rendre compte de chaque signe en fonction du signe le plus général, prouver chaque objet de foi à partir du premier objet de foi, Dieu, premier principe. Alors est atteinte l'approximation la plus fidèle de la connaissance intuitive que fournisse la voie du raisonnement.

Là est l'audace du Bréviloque, qu'il ait tenté de s'approcher de Dieu par la seule médiation des connexions perçues par l'âme chrétienne entre les articles de foi, qu'il ait voulu fixer par écrit — et qu'il ait fait — le point suprême de l'analogie de la foi.

C'est ce qui donne au Bréviloque une situation unique dans l'histoire de la théologie. Nul, avant Bonaventure, n'avait essayé cette synthèse ; et nul n'avait entrevu comme lui le point de départ seul possible pour une semblable entreprise : la distinction formelle de la théologie et de la foi. Après l'exposé de la foi, la théologie en entreprend la preuve, non par l'appel à des certitudes rationnelles, mais par le recours de la foi

à elle-même. Tandis que saint Augustin montait vers la Trinité par la réflexion sur la structure de la psychologie humaine, Bonaventure prouve la Trinité en suivant le mouvement même de procession des Personnes à partir de Dieu premier principe[1]. Les prédécesseurs augustiniens de Bonaventure allaient dans leur théologie de la foi à l'action vertueuse[2]. Le Docteur Séraphique précise ce mouvement en allant de la foi à un perfectionnement de la foi. Distinguant l'adhésion de foi et l'effort vers son intellection, il donne à l'espérance de la vision la grâce de se convertir en recherche élaboratrice ; et à la gloire à venir il accorde d'être déjà présente dans des prévenances intellectuelles qui l'anticipent. La nouveauté du Bréviloque, c'est d'avoir montré aux étudiants du XIIIe siècle que, pour s'éparpiller dans les livres, la théologie ne cesse pas d'être éminemment une pour qui se donne le mal d'en dresser une synthèse personnelle ; c'est aussi d'avoir rappelé aux maîtres que pour être personnelle, la théologie ne cesse pas d'être scripturaire et traditionnelle.

Cette grandeur du Bréviloque en manifeste la limite. Car, entre les deux dialectiques susdites il y a place pour une troisième. La voie qui mène à Dieu n'est pas seulement celle de la foi et du raisonnement sur la foi. Il y a en même temps la voie de la charité, par laquelle l'âme est peu à peu élevée, comme le montre le Bréviloque[3], au fur et à mesure du perfectionnement de ses habitus gratuits, jusqu'à la « sapientia excessiva, quae hic in via incipitur, sed consummatur in gloria sempiterna[4] ». On entrevoit la possibilité d'une confrontation de la foi et de l'expérience spirituelle à l'intérieur de l'âme hiérarchisée. Une dialectique plus expérimentale qu'intellectuelle s'établit alors, où l'échelle des expériences de l'âme entr'ouvre peu à peu le cellier secret de l'intelligibilité de la foi. Le Bréviloque, sans doute parce qu'il est un ouvrage de mise au point, ne fait pas état de cette dialectique. C'est pourquoi il ne peut être considéré comme donnant une idée parfaite de la théologie bona-

1. *Brev.* P. I, c. 3.
2. « Théologia perficit animan secundum affectionem, movendo ad bonum per principia timoris et amoris. » Al. de Halès. S. T. Intr. a. I. ed, Quaracchi, n. 1.
3. *Brev.* P. V. c. 6
4. *Brev.* P. V, c. 6. n. 6.

venturienne. Sans clore les yeux sur l'une des strophes les plus suggestives du message bonaventurien, on ne peut concevoir la pensée de Bonaventure sur la nature de la théologie d'après le seul prologue du Bréviloque. Celui-ci est un livre unique, mais tellement particulier dans son but qu'il risque de tromper. La théologie qu'il construit et la méthode qu'il utilise ne sont qu'une partie de la théologie et qu'un aspect de la méthode de saint Bonaventure. Elles ne veulent pas être autre chose.

* * *

Conclusion. — Des deux interprétations mentionnées de la doctrine de Bonaventure, on voit que nous ne pouvons rejeter aucune. Il est incontestable que le Bréviloque est l'un des sommets de la littérature théologique. Mais sur la nature de la théologie il n'ajoute rien à ce que Bonaventure avait écrit dans son Commentaire sur les Sentences[1]. Bien plus, à cause de son but restreint, au lieu de fournir une idée adéquate de l'épistémologie théologique, il offre un champ presque libre au danger d'intellectualisation excessive de la pensée bonaventurienne. Bonaventure a le premier distingué théologie et Écriture. Cependant la théologie est essentiellement pour lui une " promotion de la grâce ". L'unité des deux présentations est assurée par la doctrine exemplariste de la certitude ; il n'y a qu'une intelligibilité véritable et définitive de la foi, qui sera donnée dans la gloire ; en attendant, plusieurs voies sont ouvertes, toutes imparfaites et se contrôlant mutuellement, vers des commencements d'intelligibilité. La théologie bonaventurienne, même lorsqu'elle trace des synthèses, n'est pas un système ; c'est une recherche, qui est unifiée par l'unité de son terme, et qui progresse au gré des interférences de diverses dialectiques de plus en plus adéquates sans l'être jamais parfaitement.

Georges Tavard, A. A.

1. Nous espérons revenir quelque jour sur la doctrine du Commentaire.

LA ROYAUTÉ ÉTERNELLE DU CHRIST

(fin)

II. - Prédestination de l'Église[1]

SOMMAIRE. — I. Prédestination de l'Église dans le prêtre-roi éternel.
II. Le prêtre-roi éternel.
III. Le Christ, Roi du monde.

I. — PRÉDESTINATION DE L'ÉGLISE DANS LE PRÊTRE-ROI ÉTERNEL

Si cette prédestination du Christ-Rédempteur est exacte, la fin de notre épître (versets 18-20) doit s'expliquer en tenant compte de cette donnée. La « capitation » du Christ-Roi, chef des hommes, ne fait d'ailleurs difficulté. C'est toujours le même Christ qui reste en scène, et le verset 18 se rattache très logiquement au verset 14. Le passage va nous montrer la seconde face du rôle de la personne du Christ éternellement Rédempteur. Tout est par Lui dans l'ordre de la Création. Tout est également par Lui dans l'ordre de la *re-création*. Il en est aussi le principe (ἀρχή) et ce, depuis le jour où il sortit glorieux du tombeau, le « premier-né d'entre les morts », dit saint Paul. A partir de là tout va pouvoir revivre. L' efficience justificative qui découle de la Résurrection[2] va servir à tous. Il tient le premier rang (πρωτεύων), ayant tout pacifié par le sang de sa croix. Non qu'auparavant il eût été à un rang inférieur ; qui serait au-dessus du Verbe de Dieu incarné ? Celui à qui Dieu a dit : « Tu es mon fils ; c'est moi qui t'engendre

1. Voir 1re Partie *Année Théologique* 1948, II, p. 242.
2. *Rom.*, IV, 25.

aujourd'hui[1] » n'est-il pas ce Verbe incarné[2] à qui les juges eux-mêmes doivent leurs adorations ? Mais aujourd'hui, en vertu de sa Mort et de sa Résurrection, le Fils précède toutes choses par la vie qu'Il leur a méritée temporellement et que Dieu voulait éternellement. C'est à ce point de vue que nous nous plaçons lorsque nous chantons :

Vexilla regis prodeunt,
Fulget crucis mysterium
Qua vita mortem pertulit
Et morte vitam protulit[3].

Nous ne faisons par autre chose que déclarer et adorer ce que Dieu avait éternellement vu dans « l'Agneau égorgé avant la création du monde ».

Mais ce qui fait difficulté, c'est justement d'expliquer à qui s'applique cette Vie, que la mort du Christ apporte. Saint Paul est formel. « Par lui (le Christ) qui a rétabli la paix par le sang de sa Croix (il a plu à Dieu) de se réconcilier tout ce qui existe sur la terre et dans les cieux » (verset 20). Comment concevoir cette « pacification » universelle, et influx du Christ sur toute la création, les Anges y compris ?

Le mouvement des versets 19-20 est le même que celui du verset 17. Le Christ nous est présenté comme cause exemplaire (ἐναὐτῷ) de l'Eglise : il est le plérôme des grâces, cause finale (εἰς αὐτὸν), tout est réconcilié en le Christ[4] ; cause efficiente enfin deux fois affirmé (διὰ τοῦ αἵ ματος et δι' αὐτοῦ). Rien n'échappe donc au Christ Rédempteur. Or, nous savons que les Anges déchus ne peuvent être rachetés, au contraire de l'homme qui a reçu la vie de la Croix lorsque l'humanité a été régénérée. Comment donc alors les Anges ont-ils pu recevoir une pacification par le sang du Christ ? Il semble que les exégètes aient été embarrassés pour l'explication de ce verset 20. Le P. Prat[5] écrit : « Veut-il (saint Paul) affirmer que la grâce des

1. Ps. II, 7, cité en *Héb.* I,5,

2. Le P. Bonsirven, *Ep. aux Héb.*, *Verbum Salutis*, *in loco*, attribue cette citation au Verbe éternel, voyant l'Incarnation au verset suivant. Nous préférons suivre l'interprétation de M. Osty, *Epîtres de S. Paul*. notes p. 32, qui voit l'Incarnation au verset 5 et la Parousie au verset 6. En tout cas, même avec l'exégèse du R. P. Bonsiven, la prééminence du Verbe incarné apparaît au verset 6 très nettement.

3. Hymne du temps de la Passion.

4. Le P. Huby rapporte ...à Dieu qui se réconcilierait toutes choses dans le Christ. Nous préférons l'autre interprétation.

5. *La Théologie de S. Paul*, I, 351-352.

Anges dérive du Christ ? Nous ne le pensons pas. Rien ne nous autorise à prétendre que la pacification universelle, produite par la mort du Fils et à laquelle les anges eux-mêmes ont eu part, soit une réconciliation des anges avec Dieu plutôt qu'une réconciliation des anges avec les hommes jusque-là rebelles à Dieu ». Cette interprétation semble une échappatoire. Le contexte ne laisse pas du tout entendre qu'il s'agit de faire la paix entre les hommes et les anges !

Le R. P. Lebreton dit à son tour : « La paix faite sur la terre et aux cieux n'implique pas que le Christ, par le sang de sa croix, ait racheté les anges ; mais il a réconcilié l'homme à Dieu et par là fait la paix aux Cieux et sur la terre »[1]. Il nous semble qu'ici encore le problème n'est qu'éludé. Le texte est absolument disjonctif : c'est autant sur la terre que dans le ciel que la croix du Christ apporte la paix.

Dans le même sens l'exégèse du R. P. Huby[2] qui envisage la Rédemption comme une œuvre de restauration universelle accomplie par celui qui est le chef du cosmos. Le péché de l'homme ayant séparé la terre du ciel, la rédemption réconcilie avec le monde angélique soumis à Dieu les créatures humaines ennemies de Dieu[3]. Nous pensons qu'il est peut-être possible de pousser encore plus avant. Si, comme nous le disions plus haut, il est permis de concevoir le Christ éternellement Rédempteur, Roi éternel du monde à cause des stigmates que saint Jean continue de voir sur le liturge céleste de l'Apocalypse, peut-il être également permis de penser qu'au fond, puisqu'il n'y a qu'un seul médiateur entre Dieu et les hommes, ce Médiateur est éternel et que toute grâce n'est jamais venue que par lui ? On objectera que, de la grâce d'un Christ-Rédempteur les Anges, et Adam avant sa chute, n'ont pas eu besoin. Mais si Dieu n'a voulu éternellement que ce Christ crucifié, par qui tout est, sa grâce qu'il nous a méritée par son sang doit-elle donc être « entitativement » différente d'une grâce accordée dans un ordre du monde où il n'y a pas de péché ? C'est peut-être oublier que la grâce qui nous est octroyée, n'a en définitive d'autre source que la Trinité, laquelle demeure, comme l'a

1. *Le dogme de la Trinité*, page 404, note 1.
2. *Op. cit.*, p. 47-48.
3. Cf. *op. cit.* pages 46-48.

dit le Concile de Trente[1], l'unique cause formelle de notre justification, le Christ en ayant été la cause méritoire. De sorte que la grâce des Anges, tout comme la nôtre, vient de Dieu ; qu'elle est donnée eu égard au Médiateur unique qui se trouve, de fait, être pour nous Rédempteur efficient tandis qu'il n'est éternellement qu'un Verbe-incarné-rédempteur sans efficience de Rédemption, mais *avec efficience de grâce élevante* pour toutes les autres créatures que le péché d'Adam n'a pas atteintes, à savoir les bons anges et Adam lui-même avec Eve, avant leur chute. Mais celui que les uns et les autres doivent adorer, c'est en définitive et *depuis toujours* le Verbe incarné-Rédempteur, en toutes choses Médiateur et proposé comme tel à l'adoration de toutes les créatures : « Ipsi gloria et imperium ». Nous savons que Dieu a fait par Lui toutes choses éternellement, donc qu'il les a faites dans le Christ. De sorte que toute grâce venant dans le monde passerait par la croix, encore que tous les sujets du Roi éternel n'aient pas eu besoin de rachat. N'est-ce pas ce que la Liturgie corrobore lorsqu'elle nous montre le Christ lavant dans son sang, non seulement les humains, mais aussi les puissances célestes :

Terra, pontus, astra, mundus
Quo lavantur flumine[2] ».

De ce fleuve sort la grâce. Pourquoi les Anges et Adam n'auraient-ils pu y naître puisque ce fleuve est éternel, que la Vierge Marie elle-même en a bénéficié avant sa naissance[3] ? Et cela n'expliquerait-il pas au mieux le rattachement profond de toutes les créatures au Dieu qui s'est immolé éternellement pour tous, et que tous doivent adorer. Les Anges sont les serviteurs des hommes. N'est-ce pas une raison pour qu'ils soient sanctifiés par la même grâce qui sanctifie ceux qu'ils servent, alors qu'eux-mêmes, encore un coup, n'aient pas à être rachetés ! Verser son sang pour quelqu'un peut impliquer qu'on le fait pour racheter une faute qu'il a faite, mais ce peut-être aussi pour manifester d'une manière sensible son amour. Heureux alors les Anges qui auraient aimé leur création surnaturelle à partir de l'amour humain de Dieu ; heureux tous

1. Session VI, cap. VII, D. 799.
2. Hymne des Laudes, au temps de la Passion.
3. Oraison de l'Immaculée Conception. L'office de l'I. C. nous montre aussi Marie conçue éternellement. Cf. l'épître...

ceux qui acceptent encore cette même bénédiction ! C'est là le mystère de la Prédestination. Une foule immense chantera éternellement un cantique à l'Agneau : ce sont là ceux qui ont lavé leurs robes dans son sang[1]. Tandis que pour d'autres, ce sera l'éternelle réprobation dans l'étang de soufre et de feu[2]. Or, cette discrimination que conçoit saint Jean, n'est-elle pas uniquement celle qu'opère le Christ par la vertu de son sang ? Et s'il l'a été, n'était-ce pas parce qu'il retirait de l'Eglise de Dieu les âmes nombreuses qu'il séduisait en les soustrayant à la grâce du Verbe de Dieu que Dieu proférait « ab aeterno » comme Rédempteur ? Donc n'était-ce pas de l'Eglise de Dieu que Satan retirait déjà les âmes du premier homme et de la première femme ? Dans l'éternel passif qu'est le Verbe dans son rapport au Père, il y avait l'éternel Christ, l'éternel Agneau immolé.

N'est-ce pas encore ce que nous dit saint Athanase en nous découvrant cette prédestination éternelle des hommes : « Comment, avant les temps éternels, avons-nous reçu la grâce qui nous est arrivée, nous qui n'étions pas encore et qui serions faits dans le temps, si cette grâce n'avait pas été préparée dans le Christ ? C'est pourquoi, au jugement, quand chacun reçoit selon qu'il a fait, il est dit : « Venez les bénis de mon Père, héritez du Royaume qui a été préparé pour vous depuis la création du monde ». Mais comment donc et en qui a-t-il été préparé avant que nous fussions, sinon dans le Seigneur ? fondé pour cela avant les siècles afin que nous, comme édifiés sur lui, nous recevions, tels des pierres bien accordées, la vie et la grâce qui viennent de lui.

Cela est arrivé, pour autant qu'on puisse, avec respect, examiner ces choses, afin que nous relevant de la mort temporaire, nous puissions vivre éternellement, ce que n'auraient pu des hommes suscités de la terre, si l'espérance de la vie et du salut n'avait été pour nous préparer de toute éternité dans le Christ. Ainsi, c'est justement que le Verbe, venant en notre chair et étant créé en elle principe des voies pour son œuvre, est fondée de la sorte ; la volonté du Père est en lui ainsi que je l'ai dit, avant les siècles, avant que la terre fût faite, avant que les collines eussent été fixées, avant que les

1. *Ap.*, VII, 14-17.
2. *Ap.*, XX, 9.

sources se missent à couler, afin que lors même que la terre, les collines et la figure des phénomènes passeraient, à la consommation du siècle présent, nous ne vieillissions pas comme elles, mais nous puissions vivre après elles, nous qui aurons eu, préparées pour nous avant elles dans le Verbe lui-même, par élection, la vie et la bénédiction spirituelle. De cette manière nous pourrons avoir la vie non pas seulement pour un temps, mais demeurer vivants dans le Christ après toutes ces choses, puisque avant elles notre vie a été fondée et préparée dans le Christ Jésus[1] ». Saint Athanase, nous le voyons, passe sans cesse du plan éternel de Dieu au plan des réalisations terrestres. Puisque éternellement le Christ rachète, éternellement aussi tout est créé en sa personne, les Anges et Adam, dans leur nature comme dans leur grâce.

II. — LE PRÊTRE ROI ÉTERNEL

Ce que le Christ possédait de droit comme Verbe, il n'a cependant voulu le posséder que comme une dignité acquise. C'est à sa Passion, avons-nous dit, que se relie sa dignité royale. Avant d'entrer au ciel comme roi, « qui victor in coelum redis », il a voulu entrer dans sa ville royale avec tout un appareil de gloire : Hosanna au fils de David, clame Jérusalem, Le voilà arrivé, ce grand-prêtre, au lieu de son sacrifice. Prêtre, il l'est depuis son entrée dans le monde, nous disent les Pères dont le cardinal de Bérulle s'est fait l'écho. Aussi tous ses gestes étaient-ils sacerdotaux à cause de la valeur infinie qui conférait à ses actes humains l'onction du Verbe. Cependant, bien que son retour vers le Père fût commencé « dès son entrée dans le monde » où il n'avait cessé de faire sa volonté, néanmoins il voulait un sacrifice plus marquant, un sacrifice qui touchât davantage le cœur de l'homme, un sacrifice *qui le déclarât à nos yeux*. Voilà alors l'acte unique, « accompli une fois pour toutes[2] », Mais tandis qu'il donnait son sang, c'était un nouveau sanctuaire qu'il ouvrait. Car à l'instant même où il se donnait totalement, il devenait victime éternelle puisqu'aussi bien il convient à un Dieu de régner dans les Cieux. C'est là ce que

1. Cité en L. Bouyer : *L'Incarnation et l'Eglise-Corps du Christ dans la théologie de saint Athanase*, p. 142-143.
2. *Héb.*, IX, 11.

nous décrit si magnifiquement la Préface de l'Office du Christ-Roi. Le prêtre éternel qui est en même temps Roi de l'univers : « Regem universorum », est sacré dans l'Incarnation. Puis il s'offre lui-même sur « l'autel de la Croix » pour y opérer le « mystère de notre Rédemption », tandis qu'il se soumet par cet acte toutes les créatures, et constitue le royaume éternel qu'il offre au Père. Mais ce faisant, il a laissé son ministère douloureux : un seul acte lui a suffi. Et voici que la victime sanglante est devenue. dès le matin de Pâques, mais plus encore par son Ascension, le roi de gloire. Et maintenant il règne, et tous les hommes, qu'ils le veuillent ou non, sont ses créatures, car toutes sont appelées à faire partie de ce « royaume de vérité et de vie, de sainteté et de grâce, de justice, d'amour et de paix[1] ». Depuis vingt siècles des hommes se sont penchés sur ce mystère ; les saints en ont vécu, des hommes se sont sentis attirés à cette participation totale du sacerdoce royal du Christ, tous ont, au fond de leur cœur, désiré d'être conduits en « ce royaume de justice, d'amour et de paix[2] ».

Au fond, il n'y a sur cette terre qu'un seul problème, qui demeure un grand mystère ; c'est la réponse à apporter à ce Roi du monde. Les uns, dociles à son appel qu'il fait retentir par l'inspiration de son esprit, l'appellent « Prince des siècles, Roi des nations, seul maître des esprits et des cœurs[3] », tandis que s'élève la clameur des autres : « Regnare Christum nolumus ». Nous ne voulons pas que le Christ règne. Dans l'Eglise, l'épouse du Christ revit constamment la scène du Golgotha : nous ne voulons pas de ce roi, « nous n'avons d'autre roi que César[4] ». Pascal avait bien dit que « le Christ serait en agonie jusqu'à la fin du monde ».

III. — LE CHRIST, ROI DU MONDE

« Sur son vêtement et sur son armure il portait écrit ce nom : Roi des rois et Seigneur des seigneurs... A lui la gloire et le pouvoir dans les siècles des siècles[5]. Sa royauté est universelle

1. Préface de la Fête.
2. *Ibid.*
3. Hymne de la Fête.
4. Jo., XIX, 15.
5. Ant. de *Magn.* de la fête et *Ap.* XIX, 16 et 1, 6.

et rien ne lui échappe. Le Pape Pie l'a rappelé solennellement dans son encyclique « *Quas primas* »... « Sa dignité et son pouvoir, saint Cyrille d'Alexandrie nous montre sur quel fondement ils reposent : Le Christ obtient son pouvoir sur toutes créatures, non par la violence, ni par ce qu'il la reçoit d'ailleurs, mais il l'a de par son essence même et par droit de nature ; son principat repose sur cette union merveilleuse qui est l'union hypostatique ».

Mais ici ce n'est encore que le pouvoir du Verbe communiqué à la nature humaine. Non pas qu'il n'ait aucune importance. Tout au contraire, c'est le Verbe assumant la nature humaine qui se trouve être la source de toute la dignité du Christ et de son mérite infini. Mais c'est justement par ce mérite infini du Christ qu'apparaît mieux à nos yeux la dignité sans égale à laquelle la nature humaine du Christ a été élevée : « Propter quod et Deus exaltavit illum[1] ». Voilà donc la racine même de sa royauté.

Mais après avoir rappelé d'ou le Christ tient sa dignité, et les conséquences qui en découlent vis-à-vis de la création entière qui doit reconnaître en lui son maître, le Pape ajoute : « Que peut-il y avoir de plus beau et de plus suave sinon cette pensée que le Christ est notre Chef non seulement par droit de nature, mais encore par le droit qu'il a acquis lui-même par sa Rédemption ? Tous arrêtons-nous à méditer notre Sauveur et n'oublions pas « que nous n'avons pas été rachetés à prix d'or ou d'argent... mais par le sang précieux de l'Agneau immaculé et sans tâche » (*I Pet.*, I, 18-19).

Désormais nous ne nous appartenons plus puisque le Christ « nous a rachetés assez cher » (*I Cor.*, VI, 20), et nos corps sont devenus « les membres du Christ » (*ibid.* 15). Plus que d'une royauté temporelle, c'est donc, nous semble-t-il, d'une royauté spirituelle du Christ que les chrétiens d'aujourd'hui ont à se soucier, et les apôtres en tout premier lieu, ce qui ne doit pas les écarter d'ailleurs de l'action sociale qui a pour but de créer un climat de vie matérielle où les hommes devraient pouvoir s'épanouir en toute sécurité, pour ce qui touche à leur subsistance. Mais au delà de ces besoins inhérents à la vie de l'homme, le chrétien doit tendre à instaurer la justice du Christ par le

1. *Ph.*, II, 7.

Christ, dans une chrétienté renouvelée en son esprit, non pour lui construire une cité terrestre dont il n'a pas voulu, mais pour que, dans une paix à jamais recouvrée, dans la sécurité des jours, les âmes puissent se préparer à son retour au dernier jour. Car c'est là le but : « J.-C. (qui) est l'objet de tout et le centre où tout tend, comme l'a dit Pascal ; qui le connaît, connaît la raison de toutes choses[1] ». C'est pourquoi nous gémissons encore dans les douleurs d'une parturition laborieuse[2] » parce que le Christ n'a pas encore été manifesté.

Pour y arriver, son message doit être auparavant connu. Mais ce message, *c'est lui-même* tel qu'il est apparu à nos regards, tel que saint Jean l'a vu dans sa vision de Patmos. Aussi, le message qui doit être prêché, c'est celui du Christ-Roi. Là est le « Kerygma » initial, comme l'a rappelé le Concile de Trente[3], par lequel les âmes pourront se laisser toucher. Seulement, et Trente le souligne, il ne faudrait pas oublier que le Christ de Dieu n'est pas, et n'a jamais été, un Christ condescendant jusqu'à l'homme et le divinisant par la seule vertu de son humanité assumée par le Verbe. Le salut ne viendra jamais par un chemin autre que celui que la lance du soldat ouvrit dans le cœur adorable du Christ[4], comme le rappelait le R. P. de Broglie au Congrès national français du Sacré-Cœur à Paris, du 14 au 17 juin 1945. Le Cœur blessé du Christ à la fois exprime l'amour éternel de Dieu et déclare que cet amour a éternellement été un amour crucifié.

Et c'est alors ici que nous rencontrons le drame de l'histoire : les puissances de ce siècle doivent s'avouer vaincues devant la croix du Christ leur roi, et les chrétiens ne peuvent à leur tour instaurer le royaume de leur chef que par elle. « Il n'y a pas d'autre espoir de salut, sinon en Lui ». Saint Paul en avait déjà fait l'expérience à l'Aréopage : l'histoire du monde se terminant par une Résurrection afin que tous les hommes soient glorifiés — ou perdus — dans le Christ-Jésus, apparaîtra toujours aux yeux de certains comme une fin dérisoire[5]. Cela

1. Ed. Bruns, N° 556.
2. *Rom.*, VIII, 22.
3. Session VI, D. 798.
4. Voir sur ce sujet, l'*Année Théologique*, p. 283 et sq., et la *Nouvelle Revue théologique*, janvier 1946, p. 3-25.
5. *Act.*, XVII, 30-32.

suppose, en effet, que l'homme se renonce lui-même, qu'il fasse mourir ce qui est mauvais en lui pour que ce qui est encore « du monde » passe au domaine de Dieu. Il y a donc un temps d'épreuve préparant la gloire. Ce temps est celui où le Cavalier de l'Apocalypse, le Roi éternel, parcourt le monde pour y soumettre les puissances mauvaises qui veulent détruire son règne. Et son arme, c'est « la parole », parce qu'il est le « Verbe de Dieu ». Cette Parole, depuis qu'Il est remonté auprès du Père, elle ne cesse, par la voix de ses apôtres, de parcourir le monde. Mais la force de cette parole n'est qu'en la Croix du Maître, parce qu'il a toujours été et qu'il demeure l'agneau immolé. Son rôle, c'est de purifier tout ce qui reste de trop charnel et de trop terrestre dans le monde d'ici-bas, d'éclairer ceux qui sont encore « dans les ténèbres de la mort[1] », pour qu'un jour « tout lui soit soumis[2] ». C'est donc par une participation au ministère du Christ-Roi-prêtre dans sa fonction sacrificielle que se continuera la Rédemption du monde, que cette fonction soit le « Sacrifice même du Chef » continué par l'Eglise, ou tout autre ministère qui, *par la foi*, nous unit à la Passion du Christ.

La charité des chrétiens part donc de la Croix, et toutes les fois qu'ils l'oublieront en œuvrant dans le champ du monde, les puissances d'ici-bas redresseront la tête contre elle : « Consurgunt reges terræ... adversus Dominun et adversus Christum ejus[3] ». Mais nous savons qu'elles n'entraveront pas toujours son règne, car comme Dieu Israël, « le Christ a aimé l'Eglise » d'un amour éternel. Nous sommes donc assurés que l'Épouse ne périra pas, mais nous devons désirer et prier afin qu'il reste en elle assez de fils au cœur généreux et dociles à l'Esprit pour qu'ils soient les témoins et les « prophètes » du Christ, nonobstant les obstacles que leur dresse sans cesse « le prince de ce monde », à travers toutes les persécutions. Jusqu'au dernier jour il faut donc que luise le flambeau de la charité rédemptrice du Christ comme le glaive de la foi, afin que le vrai visage du Christ soit présenté à tous ceux qui ne pourraient le soupçonner à travers un message trop humain.

1. Luc, I, 79.
2. *I Cor.*, XV, 25-26.
3. Ps. II, 2. Voir sur ce sujet, O. Culmann, *Christ et le temps*, p. 126 à 155.

Puis arrivera enfin ce jour glorieux « et de colère » où l'Agneau égorgé dès la création du monde reviendra faire ce tri dont il parlait jadis : grain mis dans les greniers, ivraie jetée au feu. Nous l'implorons chaque jour quand, à la messe, nous redisons fixant l'hostie : « Adveniat regnum tuum ». Mais parce que son sceptre de Crucifié semble trop pesant à nos têtes nous l'invoquerons :

« O Christe, Princeps Pacifer,
Mentes rebelles subjice
Tuoque amore devios
Ovile in unum congrega[1] ».

Bernard PIAULT.

1. Hymne des Vêpres de la Fête.

L'ABBÉ LOUIS BIROT
(1863-1936)

UN GRAND ESPRIT[1]

Tel est le titre et le sous-titre du dernier ouvrage de M. le chanoine Combès, et non moins que ses autres travaux, non moins que ses deux thèses sur saint Augustin, bien connues des lecteurs de *l'Année théologique*, non moins que sa vaste et brillante étude sur *l'Assaut contre le Christ au XX*[e] *siècle*[2], il mérite d'être lu et d'être répandu dans le clergé et parmi les catholiques cultivés.

Quelque jugement que l'on porte en effet sur la pensée et sur l'activité de l'abbé Birot, on ne peut contester que ce fut un esprit de la plus haute classe et que sa notoriété, qui fut grande à certains moments, se fût transformée en vraie et définitive célébrité, si les circonstances lui avaient été plus favorables, s'il avait occupé les postes élevés qui l'auraient imposé à l'attention de tous et qui d'ailleurs l'auraient obligé lui-même à donner à son effort un caractère moins dispersé, moins occasionnel, en un mot, plus expressément synthétique et plus visiblement construit. Quel magnifique prédicateur il aurait été à Notre-Dame, plus profond, sinon certes plus éloquent, plus philosophe et plus théologien que Lacordaire, plus actuel que Monsabré et Janvier, plus brillant, plus coloré que Mgr d'Hulst ! Quelle série il y aurait réalisée qui, par la splendeur de la forme, par la richesse et l'opportunité des thèmes, par la pénétration des analyses comme par l'architecture générale, se déploierait maintenant au premier rang parmi les grands monuments oratoires qui sont une des gloires les plus certaines et les plus « efficaces » du catholicisme français ! Evêque, quelles leçons, jour à jour, mais avec une cohérence sans défaut dans l'esprit, il eût distribuées aux prêtres et aux fidèles et qui, réunies en « œuvres complètes », s'aligneraient aujourd'hui et sans disparate à la suite de celles que nous ont laissées les Dupanloup et les Pie ! Professeur seulement de philosophie ou d'apologétique dans une chaire de

1. Par G. Combès, Albi, Imprimerie coopérative du Sud-Ouest, 1948.
2. Par G. Combès, Paris, Lethielleux, 1948.

Faculté catholique, quelle « somme » n'aurait-il pas tenté d'écrire et, comme, sans aucun doute, il y aurait réussi !

Mais il a été un prêtre dans le ministère, comme n'importe lequel d'entre nous, très consciencieux, très appliqué à tous les devoirs qu'il comporte, professeur de Petit Séminaire à peine, vicaire à Sainte-Cécile d'Albi, aumônier de l'Hôpital dans cette même ville, directeur à Albi encore de l'École Sainte-Marie, directeur des études du diocèse, vicaire général de Mgr Mignot, curé enfin d'une paroisse nombreuse, aux œuvres multiples, aux charges compliquées, la paroisse de ses débuts, la cure-archiprêtré de Sainte-Cécile et cela, ce dernier emploi, pendant 28 ans, de 1908 à sa mort. Toute son œuvre d'écrivain, d'orateur, de philosophe, de théologien et, pour tout dire, de penseur n'est en quelque sorte qu'une œuvre de surcroît, à laquelle il n'a jamais pu se livrer tout entier.

Elle n'en est pas moins considérable et du plus haut prix. On en jugera rien qu'à lire les chapitres que M. Combès lui consacre et qui en sont une sorte de compendium, avec textes largement cités à l'appui. La « Société des Amis de M. Birot » que certains songent à fonder — et, parmi eux, des membres de l'Université — pourra-t-elle un jour rassembler, classer et publier en volumes tout ou le principal de cette œuvre ? C'est à souhaiter, mais les conditions actuelles de l'édition ne permettent pas d'ici longtemps de l'espérer. En fait, *le Mouvement religieux* qui parut en 1901 chez Lecoffre et qui est devenu introuvable, et les petits volumes sur *le Purgatoire* (1927), *l'Eucharistie* (1927), *le Saint Sacrifice* (1930) que donnèrent les éditions Publiroc sont tout ce que M. Birot a édité de son vivant. Le reste est émietté en articles et en brochures ou dort en manuscrit au presbytère de Sainte-Cécile. Raison de plus pour essayer de préserver de l'oubli et pour recommander à l'avenir une œuvre qui longtemps encore pourrait être féconde, la beauté rare du style s'y joignant à la force et à l'extrême opulence de la pensée.

*
* *

De cette pensée, nous voudrions signaler ici les caractéristiques essentielles.

1. — Si on la considère dans son orientation générale ou, pour mieux dire, dans son intention permanente, elle apparaît avant tout comme apologétique. M. Birot a des dons spéculatifs remarquables. Il ne fait pas de la spéculation pour la spéculation, pas plus qu'avec ses qualités littéraires, il ne s'amuse à faire de

l'art pour l'art. C'est un croyant qui ne s'applique à penser sa foi que pour se mettre mieux à même de la communiquer. Le siècle dans lequel il vit est, pour une large part, étranger ou même hostile au catholicisme. Pourquoi ? Ce sont ces raisons qu'il faut comprendre, c'est à ces raisons qu'il faut pertinemment répondre. L'apologétique de M. Birot — comme toutes les grandes apologétiques antérieures — est une apologétique actuelle ; elle se désintéresse des arguments qui pratiquement n'ont plus d'efficacité, même s'ils valent en soi ; elle cherche son point d'insertion ou d'appui dans la mentalité même du siècle et c'est, autant que possible, en amenant le siècle à prendre une conscience plus claire et plus profonde de ce qu'il pense, de ce qu'il aime et de ce qu'il veut, qu'elle s'efforce de le dégager de ses négations, plus superficielles et plus arbitraires qu'il ne croit, et de l'incliner vers l'acte de foi.

Or le siècle — nous sommes ici aux environs de 1890 — est philosophiquement agnostique et déterministe, historiquement évolutionniste, politiquement et socialement démocrate. Et c'est pour cela qu'il se déclare incapable de croire au catholicisme.

Lui montrer donc que, malgré la critique kantienne qui l'a fixé dans l'agnosticisme, non seulement persiste en lui un violent besoin de retrouver les grandes réalités métaphysiques et religieuses, mais encore que ce besoin peut être satisfait, indépendamment de l'intellectualisme « logique » dont il s'est détourné, grâce au sacrifice toutefois de ce nouvel intellectualisme dit scientifique auquel il s'est donné et qui est aussi arbitraire qu'il est limité, l'entendement suffisant à saisir la vérité dans le domaine des sciences exactes, mais l'âme tout entière devant collaborer à la recherche nécessaire de la vérité dans les autres domaines : voilà la tâche primordiale. Comment l'accomplir ? En amenant l'agnostique à regarder et à voir tout simplement, en l'amenant à percevoir comme simultanément les exigences irréductibles, la finalité propre de la conscience d'une part et de l'autre la correspondance objective qu'elles trouvent dans « la métaphysique de la foi ». Méthode d'immanence en un mot, autonomie appelant une hétéronomie et en prenant possession sans se renier elle-même. Avec cela tombera l'objection capitale sur laquelle se fonde l'incrédulité du siècle. Quant à son déterminisme absolu et absolument universel, écartant *a priori* la possibilité de la Révélation et du Miracle, comment résisterait-il à la critique qu'avec les Poincaré, les Boutroux, les Bergson le « scientisme » est en train de subir, à la mise au point qui tous les jours se précise de l'exacte valeur et de la vraie portée des lois scientifiques ?

Mais cette « métaphysique de la foi » — quelque correspondance qu'elle ait avec les exigences de la conscience humaine — ne va-t-elle pas malgré tout se détruire au premier examen de l'esprit ? et son prestige, pour appréciable qu'il soit, du point de vue du sentiment ou, si l'on veut, de la vie, s'évanouir devant le regard sévère de la pensée critique qui ne saurait abdiquer ? Si le dogme catholique a changé au cours de l'histoire, s'il s'est en quelque sorte plusieurs fois dénaturé de manière assez visible, que peut-il valoir en tant qu'affirmation d'une réalité objective et absolue ? Et d'autre part, s'il comporte dans son état actuel des éléments inacceptables, inassimilables pour la conscience contemporaine, comment ne pas le rejeter ? Vous l'imposez subjectivement au principe en raison somme toute de sa valeur humaine, laquelle serait le signe premier de son origine divine ouvrant l'âme à l'intelligence des autres signes — miraculeux — du fait de la Révélation gracieuse de Dieu. Mais voici maintenant que le dogme se montre humain en effet et d'une autre façon, humain, trop humain, changeant comme l'humanité changeante, avec seulement quelque retard, quelque rétention d'imaginations ou de conceptions périmées par rapport à la haute humanité d'aujourd'hui. Comment le jugerions-nous véritablement divin ? A cela aussi il faut répondre. On le peut et M. Birot répond d'une part en utilisant jusqu'à la limite la doctrine orthodoxe du développement, d'autre part en distinguant le dogme des philosophies qui en enrobent les formules et aussi en épurant, sinon le dogme lui-même qui est pur, du moins la représentation assez commune que parfois on s'en fait et qui véhicule pas mal de surcharges. Cela fait, le dogme reparaît dans son authenticité comme satisfaisant absolument aux aspirations éternelles de l'homme — qui resterait sans cela une finalité sans fin — et particulièrement aux aspirations de la conscience contemporaine. Et celle-ci étant dans l'ensemble « informée » par l'idéal démocratique, M. Birot très spécialement s'applique — sans faire certes de la « démocratie » une sorte de dogme nouveau — à établir qu'entre l'idéal démocratique bien compris et le catholicisme, il n'y a point d'opposition et qu'au contraire l'idéal démocratique ne saurait prétendre à se réaliser sans le secours du christianisme.

Qu'y a-t-il d'original en tout cela, dira-t-on ? Il y a d'original l'ensemble en tant que tel d'une part et d'autre part la mise en œuvre de ces idées par M. Birot. Il n'a pas inventé de système — pas plus que Bossuet par exemple — mais il a du génie tout de même, parce qu'il a d'un côté le coup d'œil juste, étendu, pénétrant et profond qui signale l'homme de génie et d'un autre côté

le talent d'analyse, de construction et d'expression qui le définit encore.

2. — Insistons sur le talent de construction ou pour mieux dire de synthèse, car, je le crois, il constitue la seconde caractéristique de l'œuvre de M. Birot. Cet apologète est essentiellement philosophe, c'est-à-dire, qu'il lie fortement ses idées et n'a de cesse qu'il ne les ait ramenées à l'unité. Les solutions empiriques, les solutions « désunies » ne le satisfont pas. L' « unité de la pensée » est son obsession constante. Thèse et hypothèse par exemple ne sont pour lui qu'un expédient provisoire : intégrer l'hypothèse dans la thèse, telle est à ses yeux une des tâches nécessaires de l'esprit. Dans tous les domaines, il porte cette préoccupation ; dans tous les domaines, il tente, souvent il réussit en profondeur des « raccords » dont nulle part ailleurs peut-être on ne trouverait l'équivalent.

3. — Quant à son inspiration fondamentale, — troisième caractéristique, — s'il convient de lui donner un qualificatif historique, nous dirons qu'elle est plus augustinienne que thomiste. Développer ce point nous entraînerait beaucoup trop loin. Mais les lecteurs de l'*Année Théologique*, si bien placés pour connaître de l'augustinisme, discerneront d'eux-mêmes, au travers des brefs exposés que nous avons fait de la pensée de M. Birot, les éléments augustiniens qu'elle inclut. Toute philosophie de la conscience et de la volonté ne se rattache-t-elle pas lointainement à saint Augustin ? Et de même toute apologétique « vitale » ou « vivante », comme on voudra, reposant sur l'idée de la triple nécessité pour le salut de la Grâce, de la Révélation et de la Charité et sur l'expérience, au sens large du mot, de la réalité de la grâce, des richesses de la Révélation, de la perfection de la Charité ? M. Birot n'a peut-être pas adopté ou professé toutes les thèses de saint Augustin et de ses successeurs. Mais à coup sûr il est de son esprit et il relève de son âme, avec notre grand Pascal comme médiateur, tout jansénisme d'ailleurs étant radicalement exclu et ce qu'il pouvait y avoir de bon dans le molinisme ou dans les doctrines larges ou optimistes étant au contraire retenu et parfaitement intégré.

*
* *

C'est là certainement une des raisons pour lesquelles le grand augustinien qu'est M. le Chanoine Combès s'est épris de la figure de M. Birot. Il ne laisse pas, pour autant qu'il le juge utile, d'ex-

primer quelques réserves sur les idées ou les initiatives de son héros. Mais, au total, il le voit et le montre grand, comme nous venons nous-même de le présenter. Il le dépeint d'ailleurs à merveille sous toutes ses faces, dans son milieu local, dans le milieu général de l'époque. Et cela l'amène à multiplier les descriptions, les portraits, voire les anecdotes piquantes et savoureuses. Ce livre ajoute vraiment beaucoup au tableau de la période de notre histoire religieuse et française qui va de 1880 à 1930. Les relations de M. Birot furent si diverses et si étendues, si étroites mêmes avec telle ou telle des grandes « vedettes » du monde intellectuel et du monde catholique de son temps ! Tout cela revit à plein dans l'ouvrage de M. Combès, et ce livre, qui porte tant de pensée, se lit en définitive comme un roman, grâce à ce rare talent de conteur qui n'est pas le moindre parmi tous ceux que manifeste son auteur.

Paul Chauvont.

COMPTES RENDUS BIBLIOGRAPHIQUES

1. — ÉCRITURE SAINTE

A. Robert et A. Tricot, *Initiation biblique. Introduction à l'étude des Saintes Ecritures*, Desclée, 1948, in-8° de XXIV-992 pages, plus 4 tableaux synoptiques et 8 cartes hors-texte. Nouvelle édition, revue et augmentée.

Ces derniers mots ne sont pas précisément de style, ils correspondent à la réalité. Qu'on en juge plutôt. La première édition, lancée en 1939 et déjà épuisée ne contenait que XXII-834 pages ; voilà pour l'augmentation. Et voici pour les révisions et les remaniements : la seconde édition possède, en plus, un chapitre sur les apocryphes de l'Ancien et du Nouveau Testament ; le traité consacré aux livres bibliques a été refondu et augmenté d'environ 100 pages, afin de donner de chacun d'eux une analyse plus détaillée et plus précise ; le traité des genres littéraires renferme également un exposé de la question synoptique ; au chapitre des versions, ce qui concernait les traductions latines a été remanié assez profondément, sans l'accorder peut-être en tout avec ce qui en est dit ailleurs ; au traité de l'interprétation, un nouvel exposé de l'exégèse catholique est substitué à l'ancien ; le chapitre de l'archéologie est enrichi d'un mémoire du P. Hugues Vincent sur le temple de Jérusalem ; l'histoire du peuple juif, depuis l'exil à Babylone jusqu'à la destruction de Jérusalem par Titus, a été sensiblement développée ; enfin, çà et là, des modifications, corrections ou retouches de moindre importance ont été faites d'après les conclusions de nouveaux travaux, surtout d'après l'encyclique *Divino afflante Spiritu* de Sa Sainteté le pape Pie XII, qui a paru dans l'intervalle des deux éditions. Et puisqu'on en est aux remaniements, je me demande pourquoi, au chapitre la Bible dans l'art, on n'en a pas ajouté un autre sur la Bible dans les lettres, puisque les principales littératures ont au moins un chef-d'œuvre dont le sujet est emprunté aux Livres Saints.

On n'a pas signalé, non plus, la nouvelle traduction latine du Psautier et la nouvelle traduction française de la Bible, entreprise par les Dominicains de Jérusalem : celle-ci plus récente, il est vrai. Les rédacteurs, au nombre de 28 pour la première édition, sont devenus 29 pour la seconde, grâce à l'adjonction du P. Hugues Vincent. La matière traitée par les uns et par les autres est sensiblement la même, si le premier texte n'est pas reproduit tel quel, comme nous venons de l'indiquer. Il est presque inutile de dire qu'ils comptent parmi les grands noms de l'exégèse française contemporaine, mais il ne le sera pas de relever qu'ils ont consigné dans leurs études avec exactitude et piété tout ce qui a trait à la Bible. Le public

de langue française a ainsi à sa disposition une Somme biblique, bien plus qu'une Introduction, mais une Somme de belle tenue littéraire, ce qui n'est guère le cas de la plupart des autres. Nous avons là les conclusions regardées aujourd'hui comme certaines ou probables sur tout ce qui peut être matière d'enseignement biblique, conclusions qui, sur bien des points, serviront de base et de guide à des recherches plus approfondies. L'accueil favorable que la première édition a reçu, présage le succès qui attend la seconde. Le Saint-Père pousse à la lecture et à la méditation des Livres Saints ; il protège aussi hardiment, de suprême autorité, ceux qui, par leurs études désintéressées, en rendent, particulièrement en France, l'intelligence plus aisée.

S. Vailhé.

J. Chaine, *Le livre de la Genèse*, in-8°, 526 pages. Les éditions du Cerf, 1948 (= Lectio divina, 3).

L'abbé Chaine, décédé avant la sortie des presses de son livre, nous donne en français l'ouvrage qui nous manquait depuis les infortunes du travail ancien, sinon analogue, du P. Lagrange. Bien des apaisements se sont produits depuis lors, et, en dernier lieu, grâce surtout à la récente lettre de la Commission biblique sur les sources de la Genèse. Or, il se trouve que, sans les connaître, notre auteur avait répondu d'avance à ses sages directions. Prédestiné, paraît-il, à la haute vulgarisation et doué, au dire du P. Lagrange, « d'une écriture plutôt facile », l'abbé Chaine avait rêvé pour le grand public catholique « une étude scientifique et abordable, qui donnerait réponse à ses curiosités et à ses difficultés » sur les origines du monde et de l'humanité, telles qu'elles ressortent de la Bible, non moins que sur la formation première du peuple hébreu dans la personne d'Abraham et de ses héritiers. Le présent ouvrage satisfait à ces préoccupations et, largement, car cette synthèse va même au-devant des désirs de bien des professeurs.

Le livre comprend d'abord une traduction aussi littérale que possible du texte original, suivie d'un bref commentaire, morceau par morceau, qui est accompagné de vues d'ensemble ou d'études plus approfondies sur tel ou tel sujet. Les 50 chapitres de la Genèse sont répartis en 7 sections, du moins pour la traduction et le commentaire, qui traitent successivement de la création du monde et de la chute originelle, des patriarches antédiluviens, du déluge, des patriarches postdiluviens, d'Abraham, puis d'Isaac, de Jacob et d'Esaü, enfin de Jacob et de Joseph. Trois autres chapitres consacrés à la critique et à la théologie étudient le caractère des documents de la Genèse, la manière dont les Sémites écrivent l'histoire et la façon dont la Genèse a été composée, enfin l'enseignement religieux de tout l'ensemble.

On a fait remarquer que pour la première fois, du moins à l'usage du public catholique français, les sources admises dans la Genèse par les critiques modernes sont exposées et même largement utilisées pour la traduction et pour le commentaire. C'est vrai, et parfois le découpage d'un texte assez court ou d'un simple verset est poussé si loin qu'on se demande si l'auteur définitif de notre Genèse actuelle s'y retrouverait lui-même. « C'est mieux que moi », serait-il peut-être tenté de dire, comme

quelqu'un dont on avait ainsi manipulé un écrit. En effet, le morcellement et l'effritement des textes aboutissent quelquefois à une poussière impondérable, qu'on a la surprise peu après de voir se coaguler et se dresser en superbe édifice. La remarque atteint moins la théorie documentaire elle-même que ses excès indéniables, mais il est à craindre qu'ici le lecteur moyen n'en soit parfois rebuté.

L'encyclique *Divino afflante Spiritu* de Pie XII a reconnu le droit de cité à la théorie des genres littéraires, qui s'était déjà sans permission introduite dans la place. M. Chaine lui a fait bon accueil et elle a usé largement de son hospitalité. Est-ce trop ? N'est-ce pas assez ? L'avenir le dira sans doute, car, là-dessus, la mise au point n'en est encore qu'à ses débuts. Et c'est l'application qui importe avant tout dans cet ordre de choses. Du reste, les découvertes faites en Orient ont déjà causé tant de surprises et obligé tant de gens à changer le fusil d'épaule que s'impose une extrême prudence.

L'enseignement religieux que contient la Genèse est bien présenté dans le commentaire ou dans les excursus, quoique un peu trop sobrement. L'idée première que tout vient de Dieu, que tous les hommes sont frères et tous également appelés au salut, est fort bien mise en relief à propos de l'histoire d'Adam, et certes, l'histoire d'Abraham n'y contredit pas, car elle nous apprend que, par le moyen d'un peuple privilégié, Dieu a voulu ramener à lui toute l'humanité tombée.

S. Vailhé.

G. Ricciotti-Auvray, *Histoire d'Israël.* Tome II : *De l'exil à l'an* 135 *après Jésus-Christ.* Nouvelle édition française revue et corrigée. In-8°, 636 pages, avec 57 illustrations et 11 cartes hors-texte ou dans le texte. Picard, 1948.

Le tome II de ce précieux ouvrage n'a pas tardé à suivre le tome I, dont il a été rendu compte l'an dernier, p. 363. Il comporte, en plus des illustrations signalées ci-dessus, des tables de références de la Bible et de Josèphe, une table des matières des 2 volumes, et celle des illustrations. Le texte même de l'ouvrage a été vraiment revu et corrigé, selon les promesses du titre, et la bibliographie mise à jour et utilisée, autant que le permettaient les circonstances. L'histoire du peuple juif comprise dans les sept siècles indiqués est bien moins connue que celle de la période précédente, la Bible ne contenant guère de renseignements sur cette époque, particulièrement déshéritée qui a pourtant vu la formation du peuple juif. D'où la nécessité de joindre à la consultation des Livres Saints celle des sources profanes, des monuments conservés et des documents que l'on déterre en abondance. Le travail ne manque pas à celui qui veut tirer parti de tant de richesses parfois inexploitées, les disposer dans un récit instructif et agréable ; et c'est là une tâche dont M. le chanoine Ricciotti, au dire de beaucoup, a toujours su se rendre parfaitement maître. Tout au plus lui reprocherait-on de-ci de-là quelques longueurs dans les démonstrations, mais nos contemporains catholiques sont si peu instruits de ces questions-là ! Et nous n'avions pas jusqu'ici pour cette période de temps, une histoire d'une pareille ampleur et de tant de précision.

S. Vailhé.

Cardinal Theodor Innitzer, *Kommentar zur Leidens-und Verklaerungs-geschichte Jesu Christi*, 4e édition revue. In-8o de xvi-448 pages. Relié toile. Vienne, Herder, 1948 (= Kurtgefasster Kommentar zu den vier heiligen Evangelien, t. V).

La 3e édition de cet excellent ouvrage, parue il y a plus de vingt ans, était épuisée, la nouvelle a été profondément remaniée et a pu voir le jour, malgré les difficultés de l'après-guerre. L'éminent auteur s'excuse de n'avoir pu consulter tous les ouvrages récents qu'il aurait désirés ; on lui saura plutôt gré d'avoir maintenu son activité intellectuelle, en dépit des honneurs et des charges qui sont venus au cours de ce temps et des infortunes qui ont frappé sa patrie. L'ouvrage appartient à une Collection qui comprend en 4 volumes le commentaire détaillé de chaque évangile, sauf la passion et la résurrection réservées à un 5e volume, celui que nous présentons. Tout en étant destiné aux élèves des séminaires et des universités, il n'en sera pas moins utile aux pasteurs d'âmes et à toutes les personnes cultivées. Le style est simple, la phrase sans recherches, le commentaire à la fois scripturaire, théologique et spirituel, sans négliger les indications de l'histoire et de l'archéologie, quand elles sont jugées opportunes. Les précisions scientifiques ne manquent pas, s'il y a lieu, par exemple, sur la date de la Cène, et elles sont toujours d'une grande clarté. Tout est de nature à satisfaire à la fois l'intelligence et à nourrir la piété. Aux lecteurs qui possèdent la langue allemande on ne saurait souhaiter meilleur guide pour revivre dans la société du divin Maître les derniers jours, ou plutôt les dernières heures qu'il passa avec les hommes sur la terre.

S. Vailhé.

L. Cerfaux, *Une lecture de l'épître aux Romains*, in-12, de 139 pages, Casterman, 1947 (= Bibliothèque de l'Institut supérieur des sciences religieuses, no 2).

Alcide Bernard, *En lisant saint Paul*, petit in-8o de 356 pages. Édit. Siloë, 1948.

Deux livres consacrés à saint Paul et portant à peu près le même titre, ayant aussi le même objet, puisqu'il s'agit avant tout de l'épître aux Romains dans le second ouvrage. Le contenu ne peut guère en différer, bien qu'il ne soit pas présenté de la même manière.

M. Cerfaux, le maître bien connu de l'université catholique de Louvain, expose son plan dans un court avant-propos et dans une riche table des matières qui résume bien les idées-clés de cette épître didactique, presque un traité de théologie, au dire du P. Prat. A l'inverse des autres épîtres, dans cet écrit, il n'est guère question de saint Paul ni des chrétiens de Rome ; « ce sont les principes mêmes du christianisme qui sont en jeu, la foi, la justification et le sort d'Israël frustré, par l'appel chrétien, de son privilège de peuple élu ». Et ce sont ces problèmes, toujours actuels, dont la solution est offerte aux lecteurs par un guide expérimenté. Au rez-de-chaussée, la traduction de l'épître empruntée au P. Lemonnyer ; dans le corps du logis un commentaire bref, mais très nourri, d'un texte excessivement dense. Les idées principales de l'apôtre, placées dans leur

milieu théologique, sont mises en relief, même typographiquement, non moins que les divisions du sens, la marche de la pensée et les citations de l'Ancien Testament, « qui, plus d'une fois, constituent la charpente des développements pauliniens ». Tout en se défendant de refaire les travaux si estimés des Pères Lagrange et Huby, M. Cerfaux est arrivé à écrire un commentaire excellent qui satisfera les lecteurs ordinaires et même les autres.

La lecture de l'abbé Bernard qui s'étend aux épîtres aux Romains et aux Galates, en somme au même sujet, se présente dans d'autres conditions ; elle a été préparée et faite en commun et en captivité, dans la forteresse allemande de Königstein, où cet aumônier « évangélisait un quarteron de généraux français », au dire du général Giraud, l'un des auditeurs qui s'excuse d'avoir manqué les dernières leçons, sans avoir prévenu le professeur ni les anges gardiens du cours. D'après Mgr l'évêque de Nantes, qui nous recommande cette lecture, elle n'est pas un commentaire littéral de saint Paul, le suivant et l'expliquant pour ainsi dire verset après verset ; c'est une promenade à travers ces deux épîtres, mais une promenade lente et où l'on s'arrête devant une pensée ou une expression peu communes, pour les mettre en relief et les méditer, de préférence avec les autres écrits de l'Apôtre. « La clarté et la netteté, ajoute l'évêque de l'abbé Bernard, se trouvent dans ces pages, mieux encore la sûreté de doctrine telle qu'on pouvait l'attendre d'un docteur en théologie ». Cela tient du sermon ou mieux de la conférence spirituelle beaucoup plus que de la classe d'exégèse, bien que cette dernière ne soit pas méconnue. Pourtant les conférences se présentent comme adressées à des prêtres et à des séminaristes ; elles ont donc été retouchées et modifiées.

Nous avons de la sorte 70 conférences en tout, non numérotées il est vrai, dont 53 consacrées à l'épître aux Romains et 17 à l'épître aux Galates. Le tout aurait doublé de prix, s'il y avait eu la moindre table des matières ou même la moindre séparation entre les diverses lectures, que distinguent seulement parfois les titres en caractères majuscules. C'est un peu tassé comme dans un camp de concentration.

S. Vailhé.

C. Spicq, O. P., *Saint Paul, Les Epîtres pastorales, Texte, traduction et commentaire.* In-8° de ccviii-418 pages. J. Gabalda, 1947. (= *Etudes bibliques* du P. Lagrange).

C'est par un oubli malencontreux et involontaire que cet ouvrage important est présenté si tard aux lecteurs de la Revue.

On dirait que l'auteur s'est préoccupé d'être, non seulement complet, mais exhaustif à tous les points de vue, et il y est parvenu en demeurant parfaitement clair : double avantage très appréciable. Philologie et critique textuelle, archéologie et histoire, théologie et piété, rien n'a été omis pour qu'une saine exégèse nous découvre la pensée entière de saint Paul dans ces 3 Épîtres, les rapports des Lettres pastorales avec les autres Épîtres et avec les textes scripturaires ou profanes, enfin les heureux développements qu'elles apportent à la théologie, à l'art du gouvernement dans l'Église et à la spiritualité sacerdotale. Un vrai monument, et durable, nous n'en doutons pas, érigé au grand apôtre, à l'occasion des derniers

écrits qui nous soient parvenus de lui. Songez donc : 626 pages de format grand in-8°, chacune de 51 lignes ordinairement et d'une écriture fort serrée, dont 366 pages sont réservées à l'Introduction, aux excursus et aux tables, et 260 au commentaire proprement dit. Celui-ci, du reste, est si dense que, partant du rez-de-chaussée, il occupe aussitôt tout l'édifice, ne laissant guère que les combles pour se loger au texte grec des Épîtres, d'une part, et à la traduction française de l'auteur, d'autre part. L'ensemble ne manque pas de jour, pourtant, mais il ne faut pas être trop pressé pour trouver tout de suite ce que l'on cherche. D'ailleurs, une riche table analytique servirait au besoin de guide éclairé.

C'est parce que le commentaire, tel que le P. Spicq l'avait conçu, était trop envahissant que 18 excursus, séparés de lui, le dégagent un peu en le complétant. Ils nous parlent des formules protocolaires de nos Épîtres, de la bonne conscience et de la foi, de l'épiscopat, du mystère chrétien, de la gymnastique et de la morale, de la nature de l'apostolat et de sa place dans la sotériologie, des vertus épiscopales, de la théologie du baptême, du dernier procès de saint Paul et de bien d'autres choses encore. Chacun d'eux représente, en sa matière, un vrai traité qui est encore enrichi d'une bibliographie de choix. Pareille remarque devrait être renouvelée à propos de tout. Ainsi se justifie l'ampleur d'un travail destiné avant tout à rendre intelligibles 241 petits versets, d'une lecture facile, somme toute. On le croyait, du moins, et l'on est vite détrompé, dès qu'on lit avec attention l'interprétation donnée par l'auteur de n'importe quel verset, pour ne pas dire de n'importe quel mot. Quelles richesses, non seulement pour une juste compréhension et appréciation des Lettres pastorales et de toutes les Épîtres de saint Paul, mais aussi et surtout de la pensée chrétienne ! Un seul regret, c'est que tous les lecteurs ne sachent pas profiter de cette abondance.

Partisan résolu de l'authenticité paulinienne des Lettres pasorales, non moins que de leur intégrité, l'auteur s'applique à défendre et à maintenir les positions traditionnelles, et ce n'est pas nous qui nous en plaindrons. Une seule objection résiste encore à ce témoignage des anciens, le style et le vocabulaire qui diffèrent de ceux des autres Épîtres. Mais à supposer qu'un écrivain soit condamné à employer les mêmes constructions de phrases, les mêmes expressions et les mêmes mots, lorsqu'il traite comme ici de sujets différents, qui empêchait saint Paul de recourir à un secrétaire bon helléniste, à saint Luc par exemple qui se trouvait alors à ses côtés ? Des exégètes l'admettent bien pour l'épître aux Hébreux, d'une saveur paulinienne moins accentuée que les nôtres. Quant à l'emploi du temps fait par saint Paul durant les années 62 ou 63 à 67, c'est-à-dire dès sa sortie de sa première prison à Rome jusqu'à sa dernière captivité et à sa mort, nous ne disposons pour le fixer que de données imprécises. Les itinéraires tracés par le P. Spicq ne seront peut-être pas agréés de tous. Du moins, il ne les présente qu'à titre de suggestions, et du moment qu'on ne contredit pas les textes originaux, il est permis à chacun d'échafauder des hypothèses. Si les siennes ne s'imposent pas, elles ne vont pas contre la vraisemblance, bien qu'à mon avis, l'Apôtre se rende bien souvent à Éphèse pendant cette période. Le voyage en Espagne, maintenu malgré une situation nouvelle, ne sera pas non plus reçu aisément.

Ce sont là des vétilles à propos de questions secondaires qui n'intéressent aucunement le fond du sujet. L'ouvrage est d'une ampleur, d'une érudition et d'une richesse inégalées : il fait le plus grand honneur à la Collection remarquable déjà qui lui a offert l'hospitalité et maintient le bon renom que, depuis plus d'une génération, se sont acquis en exégèse les dominicains français.

S. V.

2. — PATROLOGIE

SAGNARD F., O. P., *Clément d'Alexandrie : Extraits de Théodote.* Texte grec, introduction, traduction et notes (Sources chrétiennes, 23). In-16 de 277 p., Édit. du Cerf, 1948.

Parmi les œuvres de Clément d'Alexandrie, figure un recueil d'*Extraits de Théodote* qui a, depuis longtemps, retenu l'attention des chercheurs. Théodote lui-même nous est inconnu : tout ce que nous savons de lui, c'est qu'il était un valentinien, appartenant à la branche orientale de l'École du maître. D'autre part, les extraits faits par Clément sont mélangés de remarques et d'explications dues à l'excerpteur, si bien que la première besogne d'un éditeur consiste à séparer ce qui appartient à Clément de ce qui provient de Théodote. Cela fait, on peut étudier la doctrine de Théodote et la rapprocher de celle de Valentin et des autres Valentiniens. L'édition du P. Sagnard semble un modèle de probité critique. Le texte est précédé d'une longue introduction, il est suivi de plusieurs appendices sur quelques points importants de son vocabulaire ou de sa doctrine, et l'ouvrage s'achève par de précieuses tables des citations et des mots grecs, dans lesquelles on distingue la part de Clément et celle de Théodote. Sans doute un tel livre est réservé à ceux qu'intéresse l'histoire du gnosticisme au IIe siècle et il est vraisemblable qu'il n'attirera pas une multitude de lecteurs. Mais il fait honneur à son auteur et à la collection dans laquelle il figure. Désormais on ne pourra plus, semble-t-il, citer les *Extraits de Théodote* sans se référer à l'édition du P. Sagnard.

G. BARDY.

DANIÉLOU J., *Origène* (Le génie du christianisme, 1). In-8° de 310 p., Les éditions de la Table ronde, 1948.

Voici un volume étonnant. Il est l'œuvre d'un des plus vivants, des plus actifs théologiens de notre temps. Il paraît dans une collection destinée à un public étendu. Et il a pour objet l'étude d'Origène, c'est-à-dire d'un des plus discutés parmi les écrivains de l'ancienne Église. Avant même d'avoir jeté un coup d'œil sur son contenu, on ne peut s'empêcher de se demander comment le P. Daniélou a réalisé son projet et rendu accessible à de nombreux lecteurs la pensée du grand docteur d'Alexandrie.

Bien vite, d'ailleurs, la lecture de l'ouvrage rassure ceux qui auraient pu s'inquiéter. L'auteur atteint parfaitement son but, qui est de faire connaître Origène, mais il ne sera saisi que par des disciples sérieux et déjà préparés à aborder l'étude des problèmes théologiques. Sa matière est répartie en quatre livres : 1. Origène et son temps : le milieu chrétien

et le milieu philosophique. Le chapitre consacré au milieu philosophique m'a paru spécialement neuf et instructif. Sur le platonisme moyen, je n'avais encore rien lu d'aussi intéressant et d'aussi précis. Les pages sur le milieu chrétien sont moins originales et le P. Daniélou a, en la matière, plus de précurseurs qu'il ne le pense : elles n'en constituent pas moins une très heureuse synthèse et mettent bien en relief le caractère authentiquement catholique de la pensée origéniste. 2. Origène et la Bible. Plus que tout, Origène est un bibliste : « Aucune vie n'a été aussi totalement consacrée à l'Écriture que la sienne » (p. 137). Après avoir établi son texte des livres saints aussi satisfaisant que possible, il a interprété la parole de Dieu. Le P. Daniélou distingue ici avec soin l'interprétation typologique, traditionnelle dans l'Église, des interprétations allégoriques d'origine juive ou gnostique. Ici, je ne suis pas absolument sûr que la distinction soit aussi ferme qu'il le dit et il me paraît souvent difficile de séparer le *type* de l'*allégorie*. En toute hypothèse, même lorsqu'il emprunte à Philon ou aux rabbins, ce qui lui arrive souvent, Origène prétend bien rester d'accord avec l'exégèse de l'Église et conduire ses auditeurs ou ses lecteurs vers la vérité. 3. Le système d'Origène. Les chapitres qui traitent de ces importantes questions sont un peu rapides à mon gré. La doctrine trinitaire en particulier est trop vite expédiée, et sur la fin du monde, nous voudrions être un peu plus éclairés. Ajoutons, d'ailleurs, que sur les anges et sur saint Jean-Baptiste, le P. Daniélou a écrit des pages très pleines et d'un intérêt passionnant. Il serait injuste de vouloir qu'il eût tout dit en un livre aussi dense et c'est déjà merveille qu'il y ait mis tant de choses. 4. La mystique d'Origène. Ici surtout, on aurait souhaité des développements plus longs. Notre temps s'intéresse spécialement à la vie intérieure, et nul n'était mieux préparé que le P. Daniélou à reprendre l'étude des problèmes posés par Völker et Lieske. Son résumé est excellent, il ne satisfait pas tout à fait notre appétit. Ces dernières remarques ne doivent d'ailleurs pas donner le change sur l'estime que je fais du beau livre du P. Daniélou. Regretter qu'il finisse si vite, souhaiter qu'il eût été plus long, n'est-ce pas encore une manière d'en faire l'éloge ?

G. B.

Hélène Pétré, *Ethérie, Journal de voyage.* Texte latin, introduction et traduction (Sources chrétiennes, 21). In-16, de 285 p., Edit. du Cerf, 1948.

On parle beaucoup du *Journal de voyage* de la pèlerine Ethérie et peu de textes anciens sont en effet plus intéressants que celui-là. Les liturgistes en particulier ne se lassent pas de commenter la longue description que donne la voyageuse de la liturgie de Jérusalem. Jusqu'à présent cependant, ce texte était difficile à trouver et il n'en existait pas de traduction française. Mlle Pétré nous a donc rendu un service des plus appréciables en publiant une nouvelle édition du texte latin et en en fournissant une traduction. Son livre commence par une longue introduction, dans laquelle sont étudiées la question de l'auteur et de la date de son voyage ; les données topographiques pour la partie conservée de son itinéraire ; les données liturgiques et ecclésiastiques, la langue et le style de l'ouvrage.

Tout cela est clair, sans grande recherche de la nouveauté, mais bien informé des positions admises. Notons seulement que Mlle Pétré retient le nom d'Éthérie plutôt que celui d'Égérie, qu'elle en fait une nonne plutôt qu'une abbesse, et qu'elle place son voyage aux alentours de 400, plutôt après qu'avant. Des cartes nous permettent de suivre le chemin parcouru par la voyageuse, que nous accompagnerons désormais avec un plaisir renouvelé.

G. B.

P. Augustin Sepinski, O. F. M., *La psychologie du Christ chez saint Bonaventure,* Paris, Vrin, 1948. In-8°, 266 pages.

Ce titre semble une gageure. La psychologie est une science jeune, encore en marche, révolutionnaire même. Ne lui assigne-t-on pas la tâche de réduire et de remplacer la métaphysique et la morale ? Le chapitre de la psychologie du Christ a pris place, sans prétention révolutionnaire, mais récemment, dans le traité *De Verbo Incarnato.* Et cependant, *La psychologie du Christ chez saint Bonaventure* ne sera un anachronisme que pour les gens de parti pris, s'il en existe en philosophie et en théologie, et pour ceux qui n'auront pas lu l'ouvrage que leur présente le P. Sepinski.

Le Christ n'inspire pas immédiatement une psychologie, mais pose un problème. La psychologie qui le résout sera « appropriée », *sui generis*, c'est l'idée de l'introduction. L'auteur énumère les sources : à partir de la Révélation évangélique aux données complexes, à travers les conflits christologiques des IVe et Ve siècles jusqu'aux Sentences de Pierre Lombard. A son tour, saint Bonaventure aborde le problème avec « son âme tout entière », un esprit scolastique, intellectualiste, épris de synthèse, et un cœur franciscain qui préfère dans la louange à l'humanité du Christ l'excès au manque. Ce n'est pas au Moyen Age que nous trouverons, faut-il le regretter, une théologie positive. Mais le P. Sepinski, lui, veut faire du positif. Il estime que saint Bonaventure a été marqué par son temps, mais que sa personnalité intellectuelle est assez vigoureuse pour l'avoir marqué à son tour. Aussi est-ce à lui-même qu'il faut demander l'interprétation de ses propres textes. Le P. Sepinski, au lieu de se laisser guider par un souci de concordisme que rien ne justifie, aura à cœur de saisir la doctrine de saint Bonaventure plutôt dans ce qui en fait l'individualité.

Ces remarques introduisent la première partie de l'ouvrage : vie intellectuelle ; la deuxième partie traitera de l'activité volontaire du Christ. Le dogme de la réalité et de la distinction des deux natures avec leurs propriétés respectives est établi depuis longtemps. L'angle de vision de saint Bonaventure sur le Christ révèle une nature humaine concrète : *l'homo assumptus*, mais une nature humaine qui subit une influence singulière de la part de la divinité dans l'union hypostatique : *redundantia.* Cette deuxième note domine la psychologie bonaventurienne du Christ. Le régime de la *redundantia* affecte toutes les activités humaines du Sauveur portant au suprême degré de perfection tout ce qui est qualité positive et réduisant jusqu'à l'apparence et au simple mode ce qui paraît impliquer une imperfection. Il s'agit ici de la science expérimentale. Elle existe dans le Christ, mais comme un nouveau « mode pratique » de connaissance d'une chose déjà « théoriquement » connue par la science

infuse. Il n'y a donc pas acquisition mentale nouvelle. Cette infidélité au réalisme évangélique est la marque en saint Bonaventure de la réminiscence platonicienne.

« Mais sa manière éminemment synthétique retrouve to us ses avantages lorsqu'il s'agit de ramener à leur commune source qui est Dieu les trois « formes de savoir » et les « facultés d'action ». La psychologie du Christ chez saint Bonaventure est logocentrique. Qu'il s'agisse de la connaissance de Dieu, *scientia de Verbo*, ou du créé, *scientia in Verbo*, de la science infuse et même expérimentale *scientia a Verbo*, le Docteur séraphique s'ingénie, comme ses expressions le font supposer, à relever partout l'existence et les modalités du phénomène de la *redundantia* sans faire pour autant une psychologie divine. En plusieurs points, il quitte les chemins battus et s'isole dans une puissante originalité, originalité franciscaine qui enrichit de mysticisme et de poésie l'aridité des formes techniques. C'est ainsi, qu'en étudiant l'intelligence finie du Sauveur, en présence d'un objet défini, il parle d'une connaissance « excessive », c'est-à-dire d'une perpétuelle tension extatique ; et qu'il épuise la signification des *defectus* et autres imperfections de notre nature chez l'Homme-Dieu en les faisant dépendre de sa liberté humaine présente et agissante dès le premier instant de l'Incarnation. — Chef-d'œuvre de la Trinité, « en même temps qu'Il proclame par la perfection de son humanité la gloire de Dieu, le Christ reste pour nous le modèle et le miroir de toutes les grâces, de toutes les vertus, de tous les mérites ».

Les qualités de l'ouvrage ajoutent encore à l'intérêt du sujet. Autour du texte on consultera avec plaisir la liste des sources, huit pages de bibliographie, des tables alphabétiques, analytiques et d'auteurs ; des notes abondantes et riches de documentation, de précisions, de corollaires utiles et de schémas récapitulatifs. Le texte est aéré, le style simple, concis et alerte comme la pensée qui avance avec aisance et clarté. L'auteur, par un texte approprié du Docteur, pose la thèse puis la développe et la caractérise par rapport aux antécédents et au milieu théologique, aux grands Docteurs contemporains et à la théologie moderne. On sent chez lui, pour la pensée bonaventurienne, une sincère sympathie, et l'absence totale de sectarisme. Le P. Sepinski est entré au cœur de son sujet et l'a traité avec maîtrise et sérénité. Son ouvrage intéressera les théologiens et tous ceux qui visent à une vie chrétienne éclairée et profonde. Ils trouveront surtout dans les trois derniers chapitres la synthèse vivante de tout l'exposé didactique, la psychologie du Christ concrétisée dans sa vie religieuse, « morale et sensible ».

Grâce à l'édition critique de Quarachi, la littérature franciscaine s'enrichit d'un nouvel ouvrage de valeur. Après le chef-d'œuvre de M. E. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, le livre du P. Sepinski contribuera sur un autre plan à faire mieux connaître et aimer le génie intellectuel de saint Bonaventure et sa grâce mystique.

P. NICOLAS, O. F. M. C.

Benoît LAVAUD, R. P., O. P., *L'œuvre mystique de Henri Suso*, 2 vol., in-16, 246 et 482 p. (IV. Grand livre des lettres ; Sermons ; Livret d'amour. V. L'Horloge de la Sagesse). Paris, 1948, Egloff. Librairie universelle de France.

Par ces deux volumes, le R. P. Lavaud achève la traduction en langue française de l'œuvre complète du bienheureux Henri Suso. Il y reste fidèle au principe suivi dans les trois premiers volumes (*A. T.*, 1948, I, p. 118) : établir dans une courte introduction à chaque ouvrage, le texte, le caractère de l'œuvre, sa chronologie et son authenticité ; respecter dans la version la saveur et la tendresse, le rythme et le charme poétique propre au style du doux mystique rhénan.

Le *Grand livre des Lettres* compte vingt-huit lettres (IV, 1-139). Quoiqu'il soit difficile de déterminer pour toutes les destinataires, on ne saurait, sans sacrifier à la critique négative, les attribuer à un autre qu'à Suso. La dernière lettre (XXVII), *le Testament de l'Amour*, fait peut-être exception : l'accord des pensées avec la doctrine de Suso est manifeste, mais la rédaction semble bien être d'une main étrangère, d'un ami ou d'un secrétaire de l'auteur vieillissant (cf. p. 11).

On a conservé peu de *Sermons* de Suso. Le R. P. Lavaud en traduit quatre (IV, 141-200), quoique même l'authenticité de deux (II, III) soit douteuse (p. 142). Il n'est pas certain non plus que le *Livret d'Amour* soit de la plume de Suso : on suggère la possibilité d'une adaptation allemande d'un original latin par quelque disciple (IV, 201-133).

L'*Horloge de la Sagesse* (V, 1-422) reprend et développe en latin l'opuscule allemand du *Livret de l'éternelle Sagesse.* En présentant ce livret (vol. II), le traducteur a traité aussi de l'origine, de la date et du mode de composition de l'*Horloge.* A défaut d'une édition critique du texte latin, il a dû se contenter de l'édition de Strange, Cologne, 1861. Notons que l'ancienne traduction ne parut pas en 1499 (p. 13), mais en 1493, chez Antoine Vérard, Paris, Pont Notre-Dame (cf. Bizet, *Henri Suso...*, 1946, p. 405). — Le volume se clôt sur une sorte d'Heures, dites *Cours de l'éternelle Sagesse*, dont le texte latin a été établi par le R. P. Planzer. O. P., et que le R. P. Lavaud traduit sans introduction ni commentaire.

A. C. de V.

St Axters, O. P., *La Spiritualité des Pays-Bas.* L'évolution d'une doctrine mystique, avec une liste des traductions françaises des auteurs néerlandais (Bibliotheca mechliniensis, 2e série, t. I), in-16, 182 p., E. Nauwelaerts, Louvain, et J. Vrin, Paris, 1948.

Le R. P. Axters, professeur au Collège théologique des Dominicains de Louvain, s'est acquis une vaste et solide connaissance de la spiritualité en général et de la spiritualité dans les Pays-Bas en particulier. Les lecteurs de langue néerlandaise lui doivent plusieurs études sur ce sujet et plusieurs recueils de textes mystiques. A leur tour, les lecteurs français peuvent l'apprécier dans ce petit volume, recueil de conférences données au Saulchoir, qui sera bientôt suivi, espérons-le, d'une grande histoire de la spiritualité aux Pays-Bas. L'auteur y retrace l'évolution historique et doctrinale de la spiritualité des Pays-Bas du début jusqu'à Ruusbroec (c. I), expose la doctrine de ce maître (c. II), et des « spéculatifs » qui lui ont succédé sous l'Ancien Régime (c. III), traite de la « Devotio Moderna » (c. IV) et donne enfin une réponse affirmative à la question : si les Pays-Bas ont leur spiritualité propre (c. V) ?

Les quatre premiers chapitres, denses quoique succincts, forment une petite synthèse appelée à compléter, sinon à remplacer, l'*Etude sur les Mystiques des Pays-Bas au Moyen Age* de H. Auger, Bruxelles, 1892. — Le ch. V est une prise de position dans un débat ouvert jadis par feu Dom Huijben dans la *Vie Spirituelle*, suppl., t. L (1937), p. 129-147. Il y pose la question : Y a-t-il une spiritualité flamande ? Notons à ce propos que le mot de « flamand » est mal choisi ; il a une extension très restreinte et n'embrasse nullement les Brabançons — centre de la mystique des Pays-Bas — ni les Frisons ni les autres habitants de ces régions en dehors des Flandres proprement dites. Ajoutons que le mot de « spiritualité » couvre non seulement la mystique proprement dite — expérience religieuse sous l'action des grâces les plus élevées — mais aussi la réflexion spéculative sur cette expérience et toutes les formes de la vie dévote. Cette analyse a son importance pour comprendre l'enjeu du débat. Dom Huijben répondit négativement à la question posée. Il découvre dans les Pays-Bas une demi-douzaine d'écoles ou d'orientations et conclut : « Je ne leur trouve d'autre fonds commun que celui de la spiritualité catholique ».

On lui a reproché d'avoir fait ses groupements *a priori* (cf. Smits Van Waesberghe, S. J., *De Nederlandse Mystiek*, dans *De Nieuwe Eeuw*, 12-10-46). Il aurait dû se demander : Existe-t-il entre les diverses sources de spiritualité qu'on retrouve dans les Pays-Bas, une certaine parenté et dépendance et, par rapport à leur doctrine, une certaine unité ? Si oui, avons-nous le droit et par le caractère spécifique de cette doctrine et par l'interdépendance de ces auteurs, de parler d'une spiritualité propre aux Pays-Bas ? — Le R. P. Axters, appliquant cette méthode, se croit autorisé à répondre affirmativement : il y a une spiritualité propre aux Pays-Bas, mais qui n'inclut pas nécessairement tous les spirituels qui ont vécu et écrit dans ces régions.

Il avait déjà exposé cette conclusion dans son introduction au *Bréviaire Mystique*, I, Recueil de textes mystiques néerlandais en prose, Anvers, 1944, et la reprend dans le présent volume (c. V). Il veut voir dans l'emprise du bienheureux Ruusbroec sur la majeure partie des dévots des Pays-Bas d'Ancien Régime, le dénominateur commun, l'unité de la spiritualité propre aux Pays-Bas. Son argumentation, basée sur l'analyse des états théopathiques et de la réflexion spéculative sur ces états, est autrement convaincante que celle de Dom Huijben. On ne manquera pas cependant, de lui répéter les remarques déjà faites lors de la parution de son Bréviaire Mystique (*De Nieuwe Eeuw*, 12-10-46). Il s'agit, en effet de savoir s'il y a une ou deux écoles de spiritualité aux Pays-Bas. Le P. Axters tient pour une seule école, ne distinguant pas entre l'*école mystique*, dont Ruusbroec est « le principe de cohésion », et l'école de la *Devotio Moderna* : « Il est frappant, dit-il, que pour peu que les représentants les plus authentiques de la « Dévotion moderne » en viennent à traiter des états théopathiques, ils se font tributaires de Ruusbroec. Ainsi, par leurs sommets, les groupes apparemment les plus dissidents (se) rejoignent dans une commune dépendance à l'égard de Ruusbroec » (p. 131-132). Il reste que dans la Dévotion moderne, ces sommets sont rares, qu'on y traite vraiment peu des états théopathiques et que la dissidence d'avec la mystique y semble plus réelle qu'apparente ! La Dévotion moderne ne

vise pas la contemplation, mais l'ascèse, l'imitation méthodique de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Pour conclure, le R. P. Axters a raison d'affirmer contre Dom Huijben l'existence d'une *mystique* propre aux Pays-Bas, quoiqu'il la caractérise de façon insuffisante par l'union en elle de l'exemplarisme, de l'introversion et de la vie dite commune, sans recourir pour la construction interne de la vie mystique aux trois unités : celle du cœur, celle de l'esprit et celle de la superessence qui, chez Ruusbroec, absorbent à sa manière les principes généraux de la mystique catholique, le bel ouvrage du R. P. Smits Van Waesberghe, S. J., *Katholiche Nederlandse Mystiek*, Amsterdam, 1947, en est la preuve. Mais il semble avoir tort de vouloir y intégrer le mouvement de la *Devotio moderna*, orienté consciemment non vers l'expérience mystique — accueillie éventuellement par surcroît — mais vers la pratique journalière de la vertu.

Une analyse de la notion si complexe de *spiritualité* en ses divers éléments, mystiques et ascétiques, appliqués au mouvement dévot dans les Pays-Bas sous l'Ancien Régime, impose, me semble-t-il, d'y distinguer, malgré des points de contact qui, surtout à l'origine, les rapprochent sensiblement, deux courants parallèles et même quelque peu opposés : celui de la mystique et celui de la Devotio moderna. — Une liste, quoique incomplète, des traductions françaises des auteurs néerlandais (p. 135-182) aidera le lecteur à se former une idée de l'influence de la spiritualité des Pays-Bas sur les Dévots de France. Et bien qu'il ne faille pas mesurer cette influence au seul nombre des traductions, celui-ci fournit un sérieux point de départ pour d'ultérieures recherches.

A. C. de V.

J. de Ghellinck, S. J., *Patristique et moyen âge.* Etudes d'histoire littéraire et doctrinale. Tome III. Compléments à l'étude de la Patristique. In-8° de xiv-521 p., Gembloux, H. Duculot ; Desclée de Brouwer, 1948.

Toujours infatigable, le R. P. de Ghellinck poursuit la révision de ses travaux antérieurs et nous donne la joie de les relire sous une forme nouvelle et parfois profondément remaniée. Le tome III de *Patristique et moyen âge*, que nous avons sous les yeux, est digne des deux précédents, et ce n'est pas en faire un mince éloge que de le constater. Il faut ajouter d'ailleurs que son contenu est plus varié. Aux recherches d'ensemble succèdent désormais des travaux de détails qui illustrent la méthode suivie et apprennent utilement aux jeunes comment ils doivent travailler. On trouve d'abord dans ce volume une étude sur *Un organisateur des études patristiques*. Il s'agit de M. Harnack, qui fut un des plus grands, le plus grand peut-être même des patrologues à la fin du xixe siècle et au début du xxe. Il faut se hâter d'ailleurs d'en parler, car on commence déjà à oublier son nom. Le P. de Ghellinck a raison de mettre en relief les étapes de sa carrière heureuse, mais aussi de remarquer les lacunes de son œuvre. Au plus, aurait-on pu souhaiter que les trois chapitres qu'il lui consacre eussent été unifiés, voire quelque peu abrégés.

On s'arrêtera davantage aux études suivantes : *Un programme de lectures dogmatiques dans les Pères* (p. 103-184) et *Un programme de lectures spirituelles dans les écrits des Pères* (p. 185-244). Ces études sont de véri-

tables trésors. Les professeurs, les séminaristes, les jeunes religieux, tous ceux, en un mot, qui veulent s'initier méthodiquement aux richesses de la patristique, y recourront constamment comme à des guides aussi sûrs que bien informés. L'érudition la plus vaste s'y déploie sans se rendre pénible : seuls ceux qui savent déjà sont capables de se rendre compte de tout ce qu'il y a de science lentement et amoureusement acquise dans de pareilles listes. — Viennent ensuite des recherches plus abstraites : *Un aspect de l'opposition entre hellénisme et christianisme : l'attitude vis-à-vis de la dialectique dans les débats trinitaires* (p. 245-310) ; *Un cas de conscience dans les conflits trinitaires sur le Saint-Esprit* (p. 311-338) ; *Une édition patristique célèbre : l'édition bénédictine de saint Augustin* (p. 339-454). Une table alphabétique des noms d'auteurs et des matières (p. 455-515) termine l'ouvrage : on peut dire qu'elle en révèle la plénitude, car les titres des chapitres que nous venons d'indiquer sont loin d'exprimer tout ce qu'on peut trouver dans ce précieux volume. Quel que soit le problème dont il ait à s'occuper, un patrologue pourra presque à coup sûr consulter cette table ; elle l'orientera vers une idée, vers un avis, vers un titre d'ouvrage. Puisse cette pensée être pour le P. de Ghellinck une récompense à la tâche qu'il poursuit et un encouragement à ne pas la laisser inachevée !

G. B.

3. — MORALE, PASTORALE, QUESTIONS RELIGIEUSES

Hélène Pétré, *Caritas*. Etude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne (Spicilegium Sacrum Lovaniense, 22). In-8° de VIII-412 p., Louvain, Spicilegium, 1948.

Un des premiers volumes du *Spicilegium* avait été consacré à l'histoire du mot *sacramentum* chez les anténicéens. Voici maintenant un ouvrage analogue sur le vocabulaire latin de la charité chez les Pères des quatre premiers siècles, y compris saint Augustin. A en croire le titre du livre, le seul mot envisagé ici serait celui de *caritas*, rapproché de ses synonymes et l'on se demande si l'on ne risque pas de se trouver en présence d'une recherche parallèle à celle de Nygren sur *Eros et Agapè*. Il n'en est rien. De fait, M[lle] Pétré commence par étudier les termes *caritas*, *dilectio*, *amor*, mais surtout du point de vue lexicographique et, dès la p. 101, elle passe à l'examen d'autres termes : *frater* et *proximus*, d'abord, puis *beneficentia*, *benignitas*, *bonitas*, *humanitas*, *eleemosyna*, *misericordia*, *bona opera* ; et finalement *corpus*, *pax*, *concordia*, *unanimitas*, *caritas*. On voit que son travail est très étendu et qu'il sera nécessaire de le consulter maintes et maintes fois. Elle ne se perd pas dans des statistiques semblables à celles que font si volontiers les Américains ; elle ne cherche pas à donner des relevés exhaustifs. Elle veut avant tout préciser le sens du mot et la nature de leur emploi et son ouvrage aboutit à cette conclusion que si les mots eux-mêmes employés dans le vocabulaire chrétien sont anciens, ils sont chargés de sens nouveaux qui leur communiquent une valeur jusqu'alors inconnue. Conclusion attendue, sans doute, mais amenée ici par une recherche consciencieuse. Les critiques de détail qui pourraient être faites ici ou là n'empêchent pas ce livre d'être un excellent instrument de travail.

G. B.

NEWMAN Cardinal, *Douze sermons sur le Christ*, in-16, 230 p., Libr. univ. de Fr., 1947 (Traduction de P. LEYRIS. Introduction de L. BOUYER).

Sans constituer une christologie newmanienne, ces douze sermons nous livrent les motifs essentiels de la pensée de Newman sur l'Homme-Dieu. Tous, sauf un, furent prononcés avant sa conversion, et l'auteur les présente sans maquillage aucun, comme échantillon typique de la prédication anglaise, témoignage de la fascination de Newman prédicateur. Notons l'emploi remarquable de l'Écriture, la manière directe de l'éloquence, le contact avec des auditeurs concrets, la profondeur de la foi, d'une foi très doctrinale.

A. D.

S. S. PIE XII, *Allocutions aux nouveaux époux*, Enseignements tirés des fêtes chrétiennes ; trad. J. Thomas-d'Hoste, présentation de l'abbé Caffarel. 12 × 19, 226 p., 150 fr. Lethielleux, Paris, 1947.

C'est une très heureuse initiative qui a réuni en un précieux recueil les exhortations que S. S. Pie XII adressa, au cours d'audiences multipliées, aux nouveaux époux, venus en groupes imposants solliciter la bénédiction du Saint Père, ses encouragements et ses conseils. Le premier tome suit l'ordre du calendrier, du temps de Noël à la fin de décembre. Les sujets traités sont des plus variés. Le Christ, la Sainte Famille, les Mages, les Anges, les saints, les dévotions, les saisons apportent tour à tour leurs leçons ou leurs exemples. Les exhortations du Pape s'inspiren abondamment de l'Écriture, dont les textes affleurent partout ; la langue est noble, colorée, et la doctrine toujours profonde. Le tome II s'intitulera : *Autour du foyer chrétien*. Ces deux volumes constitueront une anthologie des plus remarquables.

L. SOUBIGOU.

Chan. E. DUPLESSY, *Allocutions matrimoniales*, 4e édition. In-16, 328 p., Téqui, 1947.

Quelle bibliothèque pastorale ne voudra s'enrichir de ces 62 allocutions matrimoniales, solides, pratiques, élégamment présentées ; commentaire spéculatif et moral de la doctrine évangélique, traitant du mariage selon tous ses aspects et suivant toutes les tonalités des temps liturgiques, jamais banal, parfois finement spirituel.

A. D.

MICHAUD H., *Les funérailles chrétiennes*. In-16, 256 p., Spes, 1947.

Le genre « prédication funèbre » réclame ses manuels. En voici un excellent, adapté, pratique, vécu, à l'adresse de ces auditeurs d'exception que rassemblent nos enterrements de toute classe, et qu'une parole bien envoyée peut toucher, par un habitué du ministère en banlieue parisienne, s'inspirant de l'Évangile et de la Liturgie.

A. D.

R. P. M. RIQUET, *Le chrétien face à l'argent* (Conférences de N.-D. de Paris). in-16, 245 p., Edit. Spes, 1947.

Cette édition définitive du Carême de 1947 appuie la doctrine des six Conférences d'un choix de textes empruntés aux plus hautes autorités

théologiques et sociales. Bourdaloue, Léon Homo, J. Huby, saint Basile, saint Jean Chrysostome, saint Thomas d'Aquin, Benoît XIV, Pie IX et Léon XIII — et Karl Marx — de quoi apaiser l'étonnement de certains chrétiens, en face d'affirmations qui leur ont paru innover.

A. D.

P. Coulet, S. J. : *La vie est-elle absurde ?* In-16, 222 p., Editions Spes, 1948.

« L'option chrétienne et l'engagement qu'elle entraîne — Le destin de l'homme, œuvre de sa liberté créatrice — Le destin de l'humanité ou la double édification de la cité humaine et de la cité mystique ».

Cette triple assise qui fonde « l'optimisme chrétien », s'élève sur les ruines de « l'existentialisme athée » : Angoisse humaine actuelle — Absurdité de l'Absurdisme, générateur de désespoir et de révolte.

A. D.

P. Charles, R. Leys, L. Stinglhamber, Silens : *Prédication et Prédicateurs* (Cahiers de la Nouvelle Revue Théologique, III). In-8°, 109 p., Casterman, 1947.

L'auditoire de la chaire évolue. Qu'attend-il de nous ? Comment l'atteindre ? Les *Cahiers de la Nouvelle Revue Théologique* éditent un fascicule pour aider à cette adaptation. Un laïque donne son avis sur les nombreux sermons entendus et expose ses désirs. Des Pères jésuites étudient alors le rôle du sermon catholique et livrent à notre réflexion les exemples des apôtres, de saint Augustin et des orateurs médiévaux.

Dans la pensée de ses auteurs, cet ouvrage doit ouvrir des discussions. Empressons-nous de préciser que ce début est très bien réussi et souhaitons l'extension de l'enquête à toutes les catégories d'auditeurs dont beaucoup diffèrent notablement de « Silens ».

Paul Dartois.

Chanoine J.-M. Bourceret : *Très simple explication du catéchisme* à l'usage des diocèses de France. In-16, 380 pages, Edit. Spes, 1947.

Les prêtres et leurs auxiliaires laïcs trouveront trois choses en ce nouvel ouvrage du chan. J.-M. B., si réputé en matière catéchétique : La précision dans l'exposé doctrinal, le don de simplicité qui rend la vérité accessible et — chose capitale — la manière de parler aux enfants. Les trois parties fournissent un cours complet : Vérités à croire, commandements à pratiquer, vie de la grâce à entretenir par les sacrements.

A. D.

Bethléem, abbé René : *Catéchisme de l'éducation*, 30e mille, in-12, 511 p., Bonne Presse, 1946.

Trentième mille d'un ouvrage solide et pratique, qui a conquis sa place dans la bibliothèque familiale.

A. D.

Colomb J., P. S. S., *Aux sources du catéchisme.* Histoire sainte et liturgie, vol. I et III. In-8°, 206 et 350 p., Desclée et Cie, 1948.

C'est avec un intérêt très vif que se lit *Aux sources du Catéchisme.* De cet ouvrage qui doit comprendre deux cycles, celui-ci, le premier, seul a

paru ; il est avant tout historique et liturgique, tandis que le second doit être, selon l'auteur, plutôt dogmatique. La matière s'en répartit sur trois volumes, le premier (petit in-8°, 201 p.) s'intitule : *Au temps de l'Avent : la Promesse* ; le second (192 p.), *De Noël à Pâques : la vie de Jésus* ; le troisième (350 p.), *De Pâques à l'Avent : Le Christ glorieux et histoire de l'Eglise.* Le seul énoncé de ces titres exprime clairement que l'auteur a ordonné son enseignement en fonction des exigences de la liturgie. Chaque volume se subdivise en sections, groupant un certain nombre de chapitres

Chaque chapitre est une petite merveille ; il est solidement centré autour d'une idée. La progression en est conçue de manière à placer cette idée dans un maximum de clarté, d'affectivité et d'efficacité : c'est la cime du chapitre.

Les parties les plus intéressantes peut-être, de cet ouvrage, sont les notes qui le présentent, qui introduisent et clôturent certains groupes de chapitres. On ne sait qu'admirer le plus, de la somme considérable de science mise en œuvre dans des volumes de modestes dimensions, ou de la maîtrise avec laquelle cette science est dominée. M. Colomb nous livre un véritable précis de pédagogie catéchistique, d'exégèse, d'histoire de l'Église, de dogme, de liturgie, d'ascétique.

Dans une introduction remarquable, l'auteur nous parle de la préparation technique, morale, dogmatique requise du catéchiste. La note générale pour l'enseignement de l'Ancien Testament est un véritable petit traité sur l'Inspiration et l'Inerrance, très au point. Plaise à Dieu que tous les élèves des séminaires soient aussi doctement enseignés que les petits catéchumènes de M. C. ! L'auteur nous avertit qu'il a respecté avec soin les exigences de la critique : ce n'est point une affirmation pour la galerie, et il est significatif que l'on nous entretienne du serviteur de Jahvé à propos de la période exilienne. Chaque note nous apporte ainsi un enseignement de la plus grande valeur.

A ces notes s'apparentent certains chapitres : ceux qui introduisent aux temps liturgiques, tels, II, ch. I : temps de Noël ; XVI, temps de Carême. En quelques mots fort suggestifs est indiquée la spiritualité propre à une période de l'année ecclésiastique ; v. g. l'Avent est « l'époque où l'on prend conscience de sa faiblesse et de l'appel de Dieu ; temps du désir humble et confiant ».

La principale qualité de l'ouvrage de M. C. paraît être dans la puissante organisation de sa matière : organisation à l'intérieur d'un chapitre, d'un groupe de chapitres, et finalement organisation du cycle tout entier, dont la vie de Jésus est le centre ; organisation progressive, et l'auteur lui-même voit dans ce caractère l'élément le plus important de son travail ; organisation synthétique : non seulement en quelques mots M. C. résume toute une période de l'histoire juive, I, ch. XIV : L'épreuve de l'hellénisme ; ch. XV : Le peuple séparé. Tentation d'orgueil : remarquer la résonance religieuse des expressions choisies ; mais c'est une théologie biblique qui est esquissée.

Cet ouvrage est moins un manuel pour enfants qu'un instrument de travail entre les mains du catéchiste ; instrument jusque dans ces judicieuses bibliographies dont l'auteur a enrichi son texte. Bien plus, c'est un instrument de culture personnelle, et, à ce titre, il mérite d'entrer dans la bibliothèque de tout prêtre et de tout chrétien éclairé.

L'ouvrage de M. C. est un signe des temps ; il réalise heureusement les conditions d'un enseignement incarné, vital, efficace, puisé aux sources mêmes de la religion : la Bible, l'histoire de l'Église, la liturgie.

E. Barthez.

Chan. A. Boyer, *Catéchétique*, in-8° cour., 248 p., Lethielleux, 1946.

Il est inutile de présenter M. le chanoine Boyer, sa haute compétence en matière de pédagogie religieuse est connue de tous. *Catéchétique* vient allonger la liste déjà impressionnante de ses écrits. *Catéchétique* fait suite à *Pédagogie chrétienne*. Après avoir fait, dans ce dernier ouvrage, un tour d'horizon des méthodes d'enseignement profane et surtout religieux, l'auteur tente maintenant de mettre en œuvre, dans la présentation du catéchisme et de la catéchèse en général, les idées et les méthodes qui lui ont paru les plus intéressantes.

L'ouvrage se divise en deux parties sensiblement égales ; la première traite des programmes d'enseignement religieux, la deuxième, de la méthode d'éducation chrétienne.

Dans la première partie, intitulée : *La vérité d'abord*, M. Boyer envisage les divers degrés de l'enseignement. Nous partons des attitudes religieuses élémentaires à communiquer au bébé, pour aboutir à l'instruction à dispenser à l'adulte. Le programme varie non seulement avec les âges, mais aussi selon les milieux : lycées, collèges, écoles techniques, mouvements spécialisés, etc... On remarquera l'importance toute spéciale donnée à la formation des enfants de un à sept ans. Deux chapitres sont consacrés, l'un à l'histoire du catéchisme, l'autre à celle de la catéchèse.

« La vérité pour la vie » constitue l'objet de la deuxième partie de l'ouvrage. L'auteur nous y livre une méthode de formation chrétienne. Les aides de cette formation sont le développement des vertus théologales, l'exercice des vertus essentielles, la participation par la liturgie à une vie communautaire, l'utilisation des grands moyens : confession, communion, confirmation, dévotion à la Sainte Vierge. On trouvera dans cette deuxième partie des indications détaillées sur la visite d'une église. Une place de choix est accordée à l'initiation chrétienne par la Messe.

Par ses directives sûres, par l'abondance de ses enseignements pratiques, par ses indications bibliographiques, *Catéchétique* est un précieux instrument de travail. Nul doute qu'après sa lecture, le prêtre ne trouve plus d'attraits dans son ministère de formation chrétienne et n'ait en mains les moyens d'en multiplier l'efficacité.

E. B.

A. Ehl, *Direction spirituelle des religieuses*, adapté de l'allemand par J. Creusen, S. J., 2e édition (Museum lessianum, section théologique, n° 33). In-8°, 365 p., L'Édition universelle, Bruxelles et Desclée de Brouwer, 1948.

Beaucoup de membres du clergé diocésain entrent en contact avec les religieuses par l'apostolat commun, les confessions ordinaires ou occasionnelles. Pour les aider, M. l'abbé Ehl publie une somme de renseignements élémentaires sur ce ministère, qu'il ne faut pas éviter, à cause de son

efficacité sur les intéressées, et par elles, sur un grand nombre de fidèles. Le lecteur pourra se documenter sur la nature de la vie religieuse, ses moyens de sanctification, les normes générales et particulières de la direction, les moyens de découvrir et d'orienter les vocations, etc... Ce livre manifeste une grande expérience, de profondes connaissances de psychologie féminine et d'ascèse.

Le P. Creusen l'a encore perfectionné. Il ne se contente pas de le traduire. Il indique, dans la bibliographie, des auteurs français au lieu des allemands. Il précise des points de spiritualité ou de pastorale. Surtout, il complète ou corrige les renseignements canoniques, par exemple sur la fuite du couvent, le congédiement des hystériques, la notion de renvoi, de maisons filiales, la transmission des honoraires de Messe, etc... La compétence de ce spécialiste donne une grande valeur à ces amendements. A cause de cela même, nous en aurions désiré sur d'autres sujets. Quel régime appliquer, en France et en Belgique, à la clôture des quasi-moniales qui n'ont pas demandé la permission d'émettre des vœux solennels, rendus possibles depuis 1923 ? Bien des Ordinaires ne savent que répondre. Pourquoi M. Ehl applique-t-il aux religieuses l'obligation de conférences, que le c. 509, § 2, 2° impose seulement aux convers et aux familiers ? Une différence d'instruction religieuse existe souvent entre eux et les Sœurs enseignantes, ce qui expliquerait le silence du Code. La page 333 exige la permission de l'Ordinaire pour une deuxième chapelle dans une Maison. Beaucoup de commentateurs ajoutent : à moins que la même demeure n'héberge deux collectivités. Cas fréquent : un oratoire pour la communauté des religieuses et un autre pour l'orphelinat ou l'école. Les réponses données par un tel maître augmenteraient encore la valeur, déjà grande, de cet ouvrage, que nous recommandons aux prêtres dans le ministère et aux professeurs de pastorale.

P. D.

Abbé A. d'Agnel : *Saint Vincent de Paul* « directeur de conscience » In-16, 386 p., Téqui, 1947.

Profond esprit surnaturel, art d'employer l'oraison et les différents exercices spirituels, franc optimisme, bonté dans la fermeté, prudence et largeur, pénétration psychologique et compréhension des caractères les plus variés, habileté spéciale à traiter les scrupuleux, réalisme et bon sens, respect des voies personnelles et attention apportée au comportement physique, cette énumération n'épuise pas la description du don départi à saint Vincent, et qui en fait un psychothérapeute des plus expérimentés et des plus autorisés, présenté « con studio e amore » par un vincentiste bien connu.

A. D.

Brenninkmeyer A. : *Traitement pastoral des névrosés*, in-16, 149 p., E. Vitte, 1947.

L'ouvrage que le chanoine Brenninkmeyer présente aujourd'hui est une mise au point, pour un public plus vaste que celui des étudiants, de quelques leçons de son cours de théologie morale aux Facultés catholiques de Lyon, sur les questions délicates de la morbidité mentale et

nerveuse. L'auteur, qui réunit en lui la compétence du clinicien et la science du moraliste, ne s'inféode pas plus à une école particulière de psychiatrie qu'à une autre, mais parlant un langage commun à toutes, il dispense le lecteur d'un vocabulaire spécial sans rien perdre de la précision nécessaire. Nous sommes avec lui dans la question de la contrainte psychique et les confesseurs et directeurs tiendront compte de son exposé en ce point pour donner à leurs malades une mentalité correspondant aux exigences de la vie surnaturelle. Sa critique théologique du merveilleux religieux ne manque pas de courage, bien qu'il convienne de ne pas trop décevoir les fidèles dans leur confiance aux faits de Lourdes ou de toute autre apparition auxquels l'Église n'empêche pas de croire de foi humaine.

A. Brugière.

Religieuses du Cénacle (Les) et abbé J. Raimond : *Dieu notre Père.* I. Livre des éducateurs ; II. Livre de l'élève. 2 vol. de 421 et 285 p., in-16 j., Spes, 1947.

On se dégage ici de la traditionnelle division, dogme, morale, sacrements. On centre la doctrine sur le Christ, pont vivant entre Dieu et l'homme, dans le cadre thomiste : Dieu, l'homme fils de Dieu, l'Homme-Dieu qui les relie, prolongé par l'Église.

On se préoccupe d'une constante liaison avec la vie. On s'adresse à l'enfant total, à toute son âme humaine et divine. — Il convient de signaler cette tentative de rénovation. Elle semble convenir aux jeunes intelligences déjà ouvertes de l'enseignement secondaire.

A. D.

Ch. de Foucauld, *L'Evangile présenté aux pauvres nègres du Sahara,* in-12, 264 p., Arthaud, 1947.

A ses nègres, le Père de Foucauld a laissé vingt et une leçons écrites avec amour : modèle d'enseignement religieux et de psychologie indigène, synthèse de dogme, de morale et de spiritualité. Qui intéresseront bien des blancs de notre continent !

A. D.

Docteur A. F. G. : *Folie lucide ? Le scrupule religieux vu par un médecin chrétien.* 1 broch. in-12, 51 p., E. Vitte, 1948.

Très bonne étude et succincte de la maladie du scrupule. L'auteur en décrit les symptômes avec la pénétration d'un psychiatre averti, et en montre les remèdes. A lire ce livre, les malades seront consolés en constatant qu'ils peuvent guérir d'un mal qui les désespère souvent. Les directeurs de conscience n'y trouveront rien de contraire aux règles de la vie spirituelle et se convaincront de la nécessité fréquente de collaborer avec le médecin.

A. B.

H. Ch. Chery, O. P. : Communauté paroissiale et liturgie : *Notre-Dame Saint-Alban* (Rencontres, 25), in-16, 155 p., Edit. du Cerf, 1947.

Le P. Chéry nous présente, dans la banlieue lyonnaise, une méthode d'apostolat originale, ni celle du P. Loew, ni celle de l'abbé Michonneau. Mise à l'essai vingt-six ans durant, elle a réussi à dégager une élite con

sistante de 700 âmes sur les 8.000 qu'elle voudrait atteindre, visant au travail en profondeur, s'appuyant sur une conception de la paroisse « famille spirituelle », toute tendue à la réaliser par la célébration de la Liturgie en vérité, en ambiance de christianisme intégral. Une épopée authentique qu'on suit passionnément.

A. D.

R. Jacquin, *Lettres à Bruno sur l'Eglise*, in-12, 118 p., Beauchesne, 1947.

Cette correspondance avec un ancien élève devenu étudiant aux Sciences expose à grands traits la nature de l'Église, sa structure hiérarchique, son fonctionnement, son temporel surtout. Il est regrettable que l'aspect spirituel et mystique, qui fascine aujourd'hui tant d'âmes sincères et profondes, ses relations avec le Christ, la Communion des Saints, bref le « *mysterium Ecclesiæ* » échappe en très grande partie à la perspective de l'ouvrage.

Tant d'œuvres excellentes ont mis en relief le principe intérieur qui commande le dynamisme et la constitution même de l'Église !

Sans doute, faut-il entrer dans le propos de l'auteur qui fut d'offrir aux laïcs, qui présentent souvent de grosses lacunes dans leur formation religieuse, les notions précises qui leur manquent, surtout du point de vue juridique, et tout à la fois de répondre à maintes objections ou préjugés courants qui entravent leur vie dans l'Église, sinon leur accession en son sein.

Sous une forme alerte, avec toute la liberté de vocabulaire et d'allure qu'autorise le genre épistolaire, nous avons donc ici, par un licencié en Droit ecclésiastique, une engageante initiation, spécialement canonique et apologétique, à la constitution de l'Église catholique.

A. D.

E. Genicot et J. Salsmans, S. J., *Institutiones theologicæ moralis*. 16e édition (Museum less. sectio théol., 22). In-8°, 2 vol., 601 et 631 p., L'Édition universelle, Bruxelles, 1946.

Cette seizième édition d'un ouvrage universellement connu est un nouveau témoignage en sa faveur. La raison en était énoncée dans la préface de la première édition. L'auteur y affirme qu'il n'avance rien qui ne soit établi sur de solides motifs. Nous y trouvons en surplus la clarté, la logique, qui favorisent l'intelligence nette en ces matières délicates. La casuistique y tient une place plus marquée que dans les autres traités de morale.

Cette édition ne diffère des précédentes ni pour la numérotation du texte, ni pour la disposition typographique. Nous avons seulement relevé quelques références nouvelles, des mises au point empruntées aux documents pontificaux les plus récents et à la *Periodica de re morali* de Vermeersch, notamment dans le premier volume, n° 198, au sujet de la communicatio in sacris en Chine ; 240 et 451, à propos des dangers de la radiophonie ; 365, sur l'Action catholique ; et dans le deuxième volume, aux n° 448, à propos de l'enquête sur les fiancés ; 484 et 485, dans la question d'impuissance matrimoniale par stérilisation.

A. B.

Chan. J. Leclercq, *Le mariage chrétien* (Cahiers de la Revue Nouvelle). In-12, 213 p., Casterman, 1947.

L'auteur a déjà publié dans ses « Leçons de droit naturel », un remarquable traité sur la Famille. Le *Mariage Chrétien*, œuvre de haute vulgarisation, genre pastoral, plutôt que travail scientifique, est le fruit de sa longue expérience de conseiller spirituel auprès des jeunes gens et des jeunes filles qui, au cours de leurs études, se sont confiés à lui.

Ceux qui se préparent au mariage ne peuvent trouver meilleur guide. Ils liront avec la plus grande attention ce qui est dit de l'amour et de la chasteté dans la vie familiale (p. 17 à 27), et recevront au cours des chapitres sur les unions stériles, sur la spiritualité conjugale, sur l'esprit de pauvreté dans le mariage, les conseils les plus pertinents pour l'ascension de leur âme et la pleine réalisation de la plus noble vie conjugale. On ne peut que louer l'auteur de sa manière neuve et originale de présenter l'idéal chrétien du mariage.

A. B.

M. A. Ricaud, O. P., *La vie est sacrée*. In-16, 303 p., Desclée de Brouwer, 1948.

Il est stupéfiant de rencontrer dans les milieux qui se disent chrétiens cette opinion : c'est aimer la vertu que de vouloir paraître innocent en empêchant la vie de naître, parce que cette naissance devenant affront ou obstacle, rejoint « l'injuste agresseur » dont on a le droit de se débarrasser.

Le P. Ricaud s'attaque de front au problème des 750.000 innocents qui, chaque année, manquent à naître en terre de France. Avec courage et avec force, il redit le « Tu ne tueras pas » de la Bible, sans craindre d'appeler les choses par leur nom. Sous sa plume lucide, logique et vengeresse, l'eugénisme pseudo-scientifique est démasqué comme étant le plus vil et le plus cruel de tous les égoïsmes humains.

Les époux, les médecins, les infirmières, les sages-femmes et tant d'autres qu'intéressent cette question doivent lire ce livre, capable de faire réfléchir et d'émouvoir profondément. Les prêtres y trouveront en pages documentaires une Instruction du Saint-Office concernant la confession.

A. B.

Boudon J., des Missionnaires d'Afrique, *Memento du Privilège paulin*. In-16 h., 104 p., Libr. missionnaire, 26, rue Vavin, 1949.

A propos du privilège paulin, l'auteur étudie séparément, et avec raison, le Privilège proprement dit, ou Privilège de l'Apôtre, les dispenses pontificales et le privilège de la foi.

C'est avec une égale sûreté scientifique et une remarquable clarté d'expression qu'il formule la doctrine théorique et pratique de ces trois sujets.

Ce petit ouvrage peut rendre d'appréciables services aux missionnaires, à tous les prêtres du ministère et aux professeurs de morale et de droit ecclésiastique.

A. B.

Contacts entre prêtre et foyer populaire. Enquête publiée par les abbés F. DEWIL, J. MASSION, L. MŒLLER, J. PLISSART, E. VANDERGOTEN, J. WOUTERS (Études de pastorale, 2, in-16, 141 p., E. Nauwelaerts, Louvain, 1948.

Les lecteurs de « L'homme nouveau », premier volume des *Etudes de pastorale* éditées chez E. Nauwelaerts à Louvain, ici recensé l'an dernier, accueilleront avec non moins de sympathie *Contacts entre prêtre et foyer populaire.*

C'est une enquête nourrie de chiffres, de faits, de réussites comme aussi d'insuccès, menée par plusieurs prêtres des paroisses de Bruxelles et de sa banlieue. Elle révèle à ceux qui travaillent en milieux populaires les tactiques à employer pour atteindre les foyers ouvriers déchristianisés ou indifférents. Il y a là des aperçus pratiques sur le désaccord profond des époux à propos de la religion, sur les difficultés et les possibilités pourtant authentiques de faire revivre la foi dans ces foyers, d'y déterminer des ascensions spirituelles et d'y faire épanouir une vie d'apostolat intense. Mais il faut, pour y réussir, que le prêtre aille à ces foyers avec toute son âme d'apôtre et qu'il s'engage de plain pied dans la culture ouvrière.

A. B.

E. BOISSARD, moine de Solesmes, *Questions théologiques sur le Mariage.* In-8°, 134 p., Édit. du Cerf, 1948.

Excellent ouvrage, non pas traité systématique du mariage, mais seulement ensemble d'exposés isolés, visant à élucider quelques points obscurs et plus controversés.

Avec clarté dans les termes et le raisonnement, est dissipée toute confusion, notamment en ce qui concerne la primauté de la fin du mariage. Le décret du Saint-Office du 1er avril 1944 ne permet pas d'enseigner sur ce point l'opinion nouvelle du Docteur Doms. Écarter de la définition du mariage l'orientation à l'enfant comme une fin essentielle, c'est méconnaître la nature vraie de l'institution matrimoniale. A ce sujet, on lira avec fruit toute la deuxième question de l'ouvrage.

De la notion de sacrement de mariage, dont l'étude est également très poussée, l'auteur tire des conclusions d'une spiritualité très riche pour les époux. Leur premier devoir est-il d'accroître, de servir leur amour, afin, par là, d'augmenter la grâce ? Sont-ils mutuellement responsables l'un de l'autre ? L'unité parfaite est-elle possible entre eux ? Que deviendra leur union dans le ciel ? Comment peuvent-ils profiter davantage des grâces sacramentelles du mariage ? La sainteté est-elle possible dans leur état ? ...Autant de questions auxquelles répond l'auteur avec tact et compétence.

A. B.

J. AERTNYS, *Compendium liturgiæ sacræ*, editio 11ª, aucta cura A. DANKELMAN, C. SS. R. in-5° tell., 228 p., Marietti, Turin, 1943.

Cette réédition du *Compendium liturgiæ sacræ* de Dankelman, sera bien accueillie de tous les familiers du Cérémonial latin d'Aertnys, excellent manuel d'enseignement et de consultation, complet (bréviaire, missel, rituel), clair, condensé et mis à jour.

A. C.

C. Carbone, *Praxis ordinandorum.* In-16, 325 p., Marietti et Lethielleux, 1943. 4° éditio.

Tout ce qu'un clerc doit savoir sur les ordres mineurs et majeurs, en vue de l'examen que lui impose le Droit Canon ; tous les renseignements pratiques, documents, formulaires, même des prières, qui peuvent lui être utiles avant les ordinations, ce manuel vient le mettre à sa disposicion, sous forme questions-réponses, avec abondantes notes et références.

A. D.

Dom R.-J. Hesbert, O. S. B., *Le problème de la transfixion du Christ*, 1 vol., in-4°, 210 p., Desclée et Cie, 1940.

Travail d'érudition authentiquement bénédictine, ce volume, soigneusement édité et illustré, fait d'études parues dans la *Revue Grégorienne* de 1929 à 1934, résout le problème de critique musicale et textuelle posé par le répons *Tenebræ* des Matines du Vendredi Saint. Une variante très ancienne a donné lieu à de notables divergences et elle provient elle-même d'une interpolation du texte de saint Mathieu (insertion de Jean, xix, 34, entre 49 et 50 de Mathieu, xxvii). L'auteur établit le fait et en déroule les suites. Cette variante — ou cette interpolation — était d'importance, puisqu'elle n'impliquait rien moins que la Transfixion du Cœur du Sauveur avant son dernier soupir.

A. D.

J. Guitton, *Le problème de Jésus et les fondements du témoignage chrétien* (La pensée moderne et le catholicisme, VI). In-8° c., 262 p., Aix-en-Provence, 1948.

Avec ce volume, M. Guitton reprend la composition de son monumental ouvrage, « La pensée moderne et le catholicisme », au point où il l'avait abandonné le 21 juin 1940.

Ces nouvelles pages de M. G. ne le cèdent en rien à celles qui les ont précédées. C'est la même phrase harmonieuse, souple, limpide ; on l'oublie, tellement elle épouse étroitement les nuances d'une pensée profonde, subtile et sûre d'elle-même. La pensée de M. G. est tout un monde et on ne quitte pas l'auteur sans se sentir profondément enrichi.

Que dire de la maîtrise avec laquelle M. G. a tenu le propos de son ouvrage ? Des esprits un peu fragiles craindraient peut-être de s'engager dans cette critique impitoyable de la solution de l'histoire de Jésus, s'ils n'avaient l'assurance qu'à travers ce dédale de systèmes destructifs, l'auteur a su frayer un chemin libérateur. Car il ne s'agit rien moins que de soumettre à nouveau la personne et l'histoire de Jésus à l'épreuve de la raison la plus exigeante. Puisqu'il s'agit du problème de Jésus, l'auteur en expose d'abord le donné ; de ce donné, il tente de résoudre les difficultés en le soumettant d'abord à la dialectique de dissolution, ensuite il les aborde par la méthode du témoignage.

Ce donné, c'est Jésus ; or, il est donné pour les uns et non pour les autres. Jésus est en effet présent à l'histoire et absent de l'histoire. Absent, parce qu'il occupe une place infinitésimale à la superficie de l'histoire, de telle sorte qu'on peut le négliger ; présent, parce qu'il a imprégné de nouvelles

valeurs les profondeurs de l'histoire. Cela est si vrai, que depuis Jésus l'on distingue deux ères : avant lui, il y avait des civilisations, après lui il y a une civilisation. Il est au moins invraisemblable qu'à l'origine de telles révolutions, il ne se trouve pas le fait Jésus. Mais qui donc aborde ce problème avec une intelligence dépouillée et sereine ? Le croyant l'envisage avec sa foi, l'incroyant avec ses préjugés ; l'un et l'autre trop souvent avec des indélicatesses de langage. Il faut y discerner les appuis propres de la raison. L'auteur en découvre deux incontestables pour tous, à savoir la règle d'économie ou de causalité minima, et la règle de proportion ou de causalité radicale, autrement dit dans la recherche de la cause il faut sauvegarder la proportion entre l'effet et cette dernière. Après avoir dégagé les voies d'accès du problème de Jésus, l'auteur revient au donné lui-même, et il fait une double constatation : d'une part, disproportion entre la cause et l'effet envisagés sous un angle strictement historique ; cause : un petit groupe de Galiléens ; effet : effondrement du judaïsme et du paganisme, transformation radicale et constante du monde antique ; d'autre part, le récit de la vie de Jésus comporte du normal et du paranormal ; or, le témoignage des évangélistes porte précisément sur le lien de l'élément ordinaire avec l'élément extraordinaire. Au terme de cet exposé l'auteur donne le tableau des hypothèses possibles, toutes se ramenant à quatre positions : on peut admettre le tout, on peut rejeter le tout, on peut admettre l'élément humain et expliquer le merveilleux par la fabulation : solution critique ; on peut, au contraire, admettre l'élément préternaturel d'abord et livrer à la fonction fabulatrice l'élément qui paraît historique : solution mythique.

C'est alors que M. G. nous livre les réflexions d'un libre penseur sur le sujet. Il faut avoir du courage pour suivre ce libre penseur dans les méandres de sa dialectique implacablement lucide et logique, mais le jeu en vaut bien la chandelle. Nous n'allons pas le suivre dans le long cheminement escarpé de son monologue dialectique. Nous recueillerons seulement le fruit de sa pensée laborieuse ; après avoir successivement envisagé les positions critique et mythique, il conclut : « La première école, celle des critiques, n'aide guère à comprendre comment Jésus est devenu si vite un Dieu, si tant est qu'il n'ait jamais été tenu pour un homme. La seconde école, celle des mythistes, rend inintelligible le fait que Jésus soit si homme dans les récits » (p. 139).

Dans le troisième temps de sa thèse, M. G. tente de résoudre le problème de Jésus par l'analyse du témoignage ; c'est par le témoignage que nous connaissons Jésus ; pénétrer donc la nature exacte du témoignage, c'est établir du même coup l'exacte valeur historique des faits rapportés. Deux chapitres sont consacrés à une « statique » du témoignage chrétien, où il est étudié en lui-même. Quatre autres proposent à à leur tour une « dynamique » du témoignage ; l'auteur considère son développement au double point de vue psychologique et sociologique.

Le témoignage est un acte humain qui « s'adresse moins au fait brut qu'à la signification du fait ». Si cela est, on comprend que le premier contact du témoin et de l'événement n'épuise pas toute la valeur de signe de ce dernier ; au contraire, le témoignage perçu doit se transformer dans la vie intérieure du témoin pour aboutir à sa plénitude de signification.

Le témoignage est un acte humain, mais l'homme vit en société ; l'existence du témoignage est donc conditionné par des influences sociales ; ici, l'auteur consacre quelques pages sur les relations entre le témoignage et la mentalité qui paraissent être parmi les plus suggestives de cet ouvrage.

En conclusion, l'auteur reprend le problème « en établissant avec rigueur l'antinomie du témoignage chrétien ». Après avoir confronté les avantages et les inconvénients de la négation et de l'affirmation du témoignage chrétien, il s'arrête à cette conclusion minima qui doit contenter les esprits les plus exigeants : la non-impossibilité de l'événement raconté dans l'Évangile, c'est-à-dire la non-impossibilité d'une exception singulière au déterminisme historique.

Des esprits bien divers trouveront leur nourriture dans l'ouvrage de M. G. Ce rapide schéma ne peut donner une idée de la richesse de pensée de ce livre. C'est une pensée qui fait choc et invite le lecteur à de nouveaux approfondissements.

E. Barthez.

4. — SPIRITUALITÉ

Entretiens de sainte Thérèse sur la vie religieuse (La vigne du Carmel). In-16 j., 220 p., Edit. du Seuil, 1947.

Sainte Thérèse a tracé de son vivant le programme d'un ouvrage groupant ses enseignements sur la vie religieuse. Le voici rédigé grâce au labeur d'une carmélite. A l'usage plus spécial des sœurs du Carmel, elle a ordonné suivant le plan des Constitutions carmélitaines, le fruit de ses glanes spirituelles à travers les œuvres de la sainte Fondatrice, surtout sa correspondance. L'intérêt dépasse de beaucoup le cadre de la famille thérésienne.

On y relève de fines remarques sur la psychologie féminine, les ruses des inférieures vis-à-vis des supérieures, l'importance des détails dans la vie spirituelle, les dangers de l'affectivité des femmes, etc...

D. K.

Abrégé de la doctrine de saint Jean de la Croix. Textes choisis et présentés par le P. Ch. Henrion (La vigne du Carmel). In-16, J., 232 p., Editions du Seuil, 1947.

Un prêtre qui a beaucoup souffert et que le Seigneur a visiblement comblé, nous abandonne le trésor de ses notes intimes. En quatre chapitres se déroule un cycle complet de vie spirituelle, une expérience qui se raconte en entière spontanéité, créant l'impression d'une communion avec une âme qui a rencontré Dieu. Les chrétiens ordinaires peuvent, autant que les âmes mystiques, bénéficier en ces pages d'un choc spirituel, apte à hausser leur spiritualité.

D. K.

Propos de lumière et d'amour de saint Jean de la Croix, traduits et présentés par H. Chandebois (La vigne du Carmel). In-16 j., 127 p., Éditions du Seuil, 1947.

Voici, commodément rassemblés et mis à la portée de tous, cette poussière d'écrits sanjuanistes, dits « mineurs » par l'étendue sinon par la substance, à l'état dispersé jusqu'à présent. Relevons le sérieux d'une enquête

qui s'est astreint à l'examen de tous les éléments d'une complète documentation. Un long exposé nous fait part du résultat des successifs dépouillements d'archives. Au total, ce petit volume condense la doctrine de saint Jean de la Croix sous forme de maximes, pensées, aspirations, consignes : manuel complémentaire intéressant.

D. K.

Sainte Marguerite-Marie Alacoque, *Entretiens mystiques* ; adaptation de Noële Roubaud ; Introduction de J. et J. Tharaud. In-16, 155 p., Éditions Spes, 1947.

Noële Roubaud nous présente, en français moderne, le texte de l'essai d'autobiographie que Marguerite-Marie reçut de son directeur l'ordre de rédiger (récit des grâces dont elle avait été l'objet). C'est au Père Rolin, successeur du P. de la Colombière, que nous devons le portrait de la sainte par elle-même. Grâce à la vigilance de sa Supérieure, le manuscrit n'en fut pas brûlé lors de la dernière maladie. Voici donc le document fondamental, le tout premier à lire, concernant la privilégiée du Cœur de Jésus. Une introduction historique de J. et J. Tharaud nous raconte l'origine et le développement en France de la dévotion au Sacré-Cœur jusqu'au vote par l'Assemblée Nationale d'une basilique officielle au Sacré-Cœur.

D. K.

XXV Lettres inédites du Père de Foucauld. In-16, 96 p., Bonne Presse, 1946.

Vingt-six lettres, véritables reliques chargées de vie, d'une correspondance (1903-1916) du P. de Foucauld avec le chanoine Caron, l'auteur de *Jésus Adolescent.* Elles témoignent puissamment de l'attrait du P. de Foucauld pour la vie cachée nazaréthaine. On y trouve aussi un exposé détaillé de son projet d'intéresser le monde chrétien à l'apostolat missionnaire, au moyen d'une vaste Association des Frères et des Sœurs du Sacré-Cœur.

D. K.

A. Desbuquoit, Barnabite, *Les harmonies de la souffrance*, in-16, 188 p., Casterman, 1947.

Le mal ne trouve son explication totale qu'aux lumières de la foi. Devons-nous abandonner ceux qui ne la possèdent pas ? Non. Le P. Desbuquoit leur dédie cette « apologétique populaire de la souffrance », très simple, sur le plan humain et terrestre, bien que, parfois, il dépasse, inconsciemment, cette limite. Il ne veut pas spéculer sur les principes abstraits, mais examine les principales catégories de douleurs, et montre leur utilité, en certains cas leur nécessité, pour la victime ou pour la société.

P. D.

R. P. Stéphane-J. Piat, O. F. M., *L'Evangile de l'enfance spirituelle*, in-16, 195 p., Éditions franciscaines, 1947 (25e mille).

Des méditations évangéliques sur l'enfance spirituelle, dans le sillage de la doctrine thérésienne, acheminant vers l'Amour miséricordieux, selon l'esprit de la Consécration. En somme, l'Évangile tel que sainte Thérèse le méditait, avec textes à l'appui du petit Docteur de l'Enfance spirituelle. On retrouve les grands thèmes franciscains de l'auteur de *Voix d'Assise*, de *Saint Pierre d'Alcantara* et de *Deux âmes d'Evangile.*

D. K.

P. Léon Veuthey, O. F. M., *Le Notre Père des âmes intérieures*, in-16, 91p ., Édit. franciscaines, 1947.

Nouveau commentaire du *Pater*, aidant à dépasser la lettre pour atteindre « la disposition d'esprit permanente », pénétré d'esprit franciscain ; onze chapitres un peu austères, provoquant à la vraie oraison, au renoncement, à l'amour.

D. K.

V.-L. Chaigneau, *L'intimité avec Dieu*, in-16 j., 127 p., *Epanouissements*, 120 p. (Notes et Élévations spirituelles). Aux éditions franciscaines, 1946 et 1947.

Y a-t-il, dans l'activité d'Action catholique, un conflit entre Action et Contemplation ? Non, répond l'auteur ; celui qui se rend attentif à l'âme de son prochain ne se détourne pas de Dieu. *L'intimité avec Dieu* (vie unitive) s'adresse à ces âmes-apôtres pour les aider à réaliser le cœur-à-cœur constant. *Epanouissements* (vie illuminative) les avait conduits de la méditation à la contemplation du vrai. L'orientation nettement mystique de cette spiritualité ne doit faire fi, sous aucun prétexte, de l'indispensable ascétisme de base.

D. K.

A. Petitgat, *L'Agonie et la résurrection de Jésus*, in-16, 192 p., Lethielleux, 1946.

Toute littérature spirituelle sur la Passion et la Croix est d'actualité. On trouvera ici un essai historique sur la dévotion à la Passion et une bonne vulgarisation des principaux commentaires techniques des Évangiles. Relevons l'effort d'originalité dans un texte qu'on voudrait çà et là plus condensé.

D. K.

Mgr A. Gonon, *Stella matutina*. Méditations quotidiennes, adaptées par le P. E. Pruvost. 2 vol., 404 et 360 p., P. Lethielleux, 1947.

C'est aux prêtres que Mgr Gonon destinait ces méditations. Il avait adapté les 92 premières à l'usage des simples fidèles, quand il fut rappelé à Dieu. Le R. P. Eustache Pruvost, A. A., reprit et acheva ce travail, qu'il adresse spécialement à tous les apôtres de l'Action catholique, ainsi qu'aux religieux et religieuses de tous ordres. Ceux qui connaissent l'éloquence et la charité du saint prélat sauront gré à l'auteur d'en prolonger l'écho par cet ouvrgge qui est son testament spirituel.

D. K.

C. Olmi, S. M., *La dévotion au Cœur Immaculé de Marie*, 223 p., 125 fr., Spes, Paris, 1947.

« Pour le règne de Marie par la dévotion au Cœur Immaculé » : telle est la ligne directrice du P. Olmi, qui, avant de publier un volume sur la Royauté de Marie, lance ce livre de synthèse sur la dévotion au Cœur Immaculé. L'exposé est, en grande partie, historique : des origines à nos jours. L'intervention de saint Jean Eudes marque une étape décisive ;

les apparitions de Fatima et la consécration du genre humain au Cœur Immaculé en caractérisent une autre. Le P. Olmi nous entraîne allègrement sur cette route mariale que jalonnent de si beaux noms, ou plutôt il nous la fait survoler, de façon à bien dominer d'un coup d'œil ravi cet itinéraire de longs siècles. Mais l'histoire n'est pas tout. L'auteur scrute avec perspicacité les fondements doctrinaux de la dévotion, en montre les avantages et l'opportunité ; le Règne du Cœur de Marie favorisera le Règne de Dieu sur l'univers. Le dernier chapitre est consacré à la pratique de la dévotion ; celle-ci n'a rien de mièvre, au contraire ; c'est toute la personne qui est engagée pleinement dans cette forme particulièrement élevante et bienfaisante de la dévotion à Marie.

Louis Soubigou.

E. Georges, C. J. M., *Saint Jean Eudes, modèle et maître de vie mariale*, 12 × 18, xviii-309 p., couvert. ill., 2 hors-texte, 165 fr., Lethielleux, Paris, 1946.

L'auteur, un Eudiste, a eu la délicate pensée de faire préfacer son volume par le T. Rév. Père Brillet, Supérieur Général de l'Oratoire, en souvenir des attaches de saint Jean Eudes avec le P. de Bérulle et avec l'Oratoire.

L'ouvrage est bien équilibré, selon ses deux grandes subdivisions : Saint Jean Eudes est un *modèle* de vie mariale dans sa propre vie, ses institutions et son apostolat; il est un *maître* de vie mariale par sa doctrine, dont on nous dit les sources, le contenu et les réalisations. Ses exemples appellent des imitateurs et sa doctrine des disciples.

La vie de saint Jean Eudes est, du début à la fin, marquée du sceau marial. De même en est-il de ses institutions : la Congrégation de Jésus et Marie, l'Ordre de Notre-Dame de la Charité, diverses associations mariales et des institutions liturgiques. Son apostolat, par ses missions, ses lettres de direction et ses autres écrits, est tout imprégné de Marie.

Cette activité suppose une doctrine mariale pleinement possédée et soigneusement élaborée. L'auteur ne se contente pas de nous signaler comment saint Jean Eudes découvre Marie dans la Sainte Écriture, mais il a bien soin de préciser la position de saint Jean Eudes dans le courant d'idées et de controverses qui marquent son époque. On voit mieux ainsi et son sens traditionnel et l'originalité de son message, qui fait de lui un précurseur. Le P. Georges dissocie nettement les cas de Marie des Vallées et de saint Jean Eudes, son directeur.

La doctrine mariale de saint Jean Eudes se résume dans la connaissance du Cœur admirable de Marie. Le P. Eudes a chanté l'Immaculée Conception, le « Fiat » de Marie, sa maternité divine et humaine, son intimité avec Dieu et le Christ, l'apparition du Ressuscité à sa mère, les bontés de Marie pour nous. Il nous a appris à aller par Marie à Jésus, mais aussi à aimer Marie avec le Cœur de Jésus, à imiter Marie et à nous approprier son cœur : afin que Marie nous soit toujours très proche et que nous l'aimions, la vénérions et la servions sans cesse. Quel riche enseignement nous est ainsi donné dans ce livre compétent, bien rédigé, agrémenté de longues et belles citations !

L. S.

E. Crapez, *Le Message du Cœur de Marie à sainte Catherine Labouré*, préface de S. Exc. Mgr Blanchet, 12 × 19, 256 p., 16 héliogravures, 160 fr., Spes, Paris, 1947.

Le P. Crapez nous avait déjà donné, en 1910, une vie de « la Vénérable Catherine Labouré (collection « les Saints »). Il étudie ici le Message du *Cœur de Marie* à la sainte dont la canonisation est toute récente. L'ouvrage est de lecture très facile : après le récit historique des Apparitions-Préludes (celles du Cœur de saint Vincent, du Christ-Roi, de la Vierge Marie) et de la grande Manifestation du 27 novembre 1830, vient une étude approfondie du symbolisme de cette dernière apparition de Marie et de la doctrine mariale de la célèbre invocation : « O Marie conçue sans péché, priez pour nous qui avons recours à vous ! » D'autres exposés, bien étoffés, sont consacrés à la Médaille Miraculeuse (représentation plastique, diffusion et rôle, importance du Cœur de Marie qui y est figuré avec celui de Jésus). L'auteur fait voir, dans le rayonnement de la sainte, la belle physionomie de M. Aladel, le directeur de la voyante, et nous fait comprendre quel idéal de sainteté progressive doivent réaliser les Enfants de Marie Immaculée. Un appendice est consacré à l'examen critique des sources de cette merveilleuse Histoire, dont la vérité est facile à défendre après les recherches érudites dont la synthèse nous est ici présentée.

L. S.

E. Picard, *L'Apparition de la Salette*, glanes historiques, 12 × 18 ½, 265 p., 180 fr., Vitte, Lyon, 1947.

Le P. Picard ne veut pas faire ici double emploi avec son précédent volume intitulé : « La Salette, Précis historique ». Mais il avait dû, dans cet écrit, laisser de côté ou simplement résumer les textes intéressants qu'il nous produit présentement, parfois même dans la saveur du patois originel (avec la traduction en face). L'auteur reconnaît qu'il nous apporte dans cet ouvrage le résultat d'une compilation : il nous indique fidèlement à quelles sources il a puisé : livres, annales, relations manuscrites et il nous précise la valeur de ces documents. Il a groupé en 31 lectures (en vue du mois de Marie) des considérations ou des attestations sur les lieux de l'Apparition, ses témoins, les détails de l'Apparition, le discours de la Vierge, la déposition des bergers, leur caractère, leur vie ultérieure, puis sur les adversaires de la Salette, ses amis, les nombreux pèlerins. Le genre exposait à des redites et des longueurs, qui n'ont pas toujours été évitées ; mais l'ouvrage est vraiment agréable. Chaque lecture s'achève par un bref récit de miracle, de conversion ou de grâces qui eurent pour cause l'intervention de Notre-Dame de la Salette.

L. S.

Amand Garadin, *Notre-Dame de Banneux, la Vierge des Pauvres*, préface de S. Exc. Mgr Kerkhofs, évêque de Liège, 13 × 19, 111 p., ill., éd. Maréchal (Belgique), 1947.

La simplicité, la limpidité et l'objectivité de ce livre sur Banneux sont véritablement convaincantes. L'auteur laisse parler les faits, le récit des Apparitions (janvier-mars 1933) est vivement mené, sans que rien vienne

interrompre la trame si lumineuse de ces interventions célestes. Marie apparaît huit fois, mais sans jamais s'attarder. Elle ne prononce que les paroles indispensables. Assez pour se donner comme la Vierge des Pauvres et pour indiquer une source où les malades trouveront réconfort et guérison. Le message de Banneux intéresse toutes les nations où le culte de la Vierge des Pauvres s'est répandu avec une étonnante rapidité. L'auteur souligne très heureusement les attaches évangéliques des paroles prononcées par Marie. Un chapitre consacré aux faits de Bauraing (novembre 1943, janvier 1933) souligne la continuité et aussi le contraste de ces deux séries d'apparitions mariales qui, coup sur coup, honorèrent la Belgique, terre vouée depuis longtemps et largement au culte de Marie.

L. S.

P. H. Barabe, *Marie, notre Mère.* In-16, 294 p., Édit. de l'Université d'Ottawa, 1946.

Les catholiques de France feront bon accueil à cet ouvrage, qui nous vient des rives du Saint-Laurent. Là, Notre-Dame du Cap, depuis trois cents ans, a sa terre de prédilection, comme la France est terre de Marie depuis de très longs siècles. Ces pages nous aideront à bâtir « le pont de rencontre » entre Marie et nous, entre ses mystères et les nôtres, ses mystères joyeux, douloureux et glorieux, et nos mystères de joie ou de peine dans notre vie journalière. Écrit pour apporter une contribution au Congrès marial international d'Ottawa tenu en juillet 1947, ce livre nous dit la grande piété de nos frères les Canadiens envers Notre-Dame. Il peut amplement servir pour les lectures du mois de Marie.

A. B.

Histoire séculaire de la Salette, V. Hostachy, Missionnaire de Notre-Dame de la Salette. Édit. de la Revue « les Alpes », Grenoble, 1946.

A l'occasion du centenaire de la Salette, le P. Hostachy nous retrace l'histoire de l'apparition, des voyants, du mouvement d'opinion que cet événement a provoqué d'abord et surtout dans le diocèse de Grenoble, du pèlerinage, de la diffusion mondiale du message, et termine son ouvrage en nous présentant ceux qui se sont dévoués à cette diffusion.

C'est de l'histoire et minutieuse ! N'accusons pas l'auteur d'être fastidieux, car il est heureux que quelqu'un ait le talent et le courage de n'omettre aucun détail quand il s'agit d'événements que l'on examine avec minutie. Le récit est appuyé de références précises. Certes, le lecteur qui n'est pas de la famille aura parfois l'impression de feuilleter un relevé d'archives et dans le chapitre concernant les messagers, un palmarès. Le récit de l'apparition est lui-même refait plusieurs fois. Mais ce ne sont là que d'inévitables inconvénients.

Quiconque veut connaître à fond le fait de la Salette lira cet ouvrage de 487 p. de texte bien tassé. Ni apologie ni examen critique du message Mais puisque l'auteur fait allusion à la controverse soulevée par le P. Delehaye (p. 35), il convient de remarquer qu'il ne s'agit pas seulement de similitude de titre, mais bien de contenu (cf. v. g. Recherches de Sc. Relig., février-avril 1928, p. 164). C'est d'ailleurs un problème dépassé par les faits.

B. R.

R. P. C. Spicq, O. P., *Spiritualité sacerdotale d'après saint Paul*, collection « Lectio divina », nº 4, 1 vol., in-8º de 202 pages, Éditions du Cerf, 1949.

Les savants travaux scripturaires du Rév. Père Spicq sur les Épîtres pastorales nous ont valu, à côté d'un commentaire technique, cet ouvrage d'un genre différent que les prêtres aimeront lire et méditer. Vrai Code de Spiritualité, de plan libre mais très fidèle à l'esprit de l'Apôtre, le tout est vivant, chaud, le style facile. Pour une fois on ne se borne pas à offrir des consignes traditionnelles agrémentées de quelques citations plus ou moins bien enchâssées. Ces pages sont substantielles parce que fruit d'une exégèse respectueuse de son objet, soucieuses de l'exactitude d'un mot, de chaque terme important. Et, de chapitre en chapitre, se profile la silhouette de l'homme de Dieu idéal selon le cœur de Paul ; portrait lumineux et séduisant. Pas de moralisme accablant, mais une image vivante de l'homme, élu, envoyé après et par le Christ, pour qu'il poursuive la grande œuvre de salut. C'est le prêtre plein de piété, c'est-à-dire de religion et d'amour filial ; il mène une vie théologale intense, lutte vaillamment, mais toujours avec cette mansuétude et cette bénignité qui sont le sceau des authentiques ministres de Jésus-Christ. Ce tableau d'une « Vie en beauté et en perfection » élève, dilate et console parce que la Personne de Jésus y tient la place royale, toujours secourable à travers luttes et épreuves. Paul l'a vécue à plein et décrite en termes inégalés. Ce petit livre nous aide à en admirer la grandeur comme à ressentir l'irrésistible appel de l'exemple.

P. G.

A. Crœgaert, *Mon saint Baptême*, 10 × 17, 48 p., ill., 7 fr. 50 (francs belges), Abbaye de Saint-André, Bruges, 1947.

Le chanoine Aug. Crœgaert a résumé, spécialement à l'usage des parrains et marraines, l'essentiel de son étude intitulée : « Baptême, Confirmation, Eucharistie : Sacrements de l'initiation chrétienne ». Trois parties dans ce petit opuscule :

I : Avant le baptême, rappel sommaire de la doctrine du péché originel des antiques préfigurations du baptême, de son institution par le Christ, de la division quadripartite des cérémonies baptismales, des conditions du choix du nom et de la responsabilité acceptée par le parrain et la marraine.

II. Les cérémonies du baptême : celles-ci sont expliquées par des planches, par un texte assez copieux, où se détachent en caractères gras les parties dialoguées avec le prêtre.

III. Après le baptême : rédaction des documents et mémorial de cette cérémonie. Le tout est d'une parfaite limpidité et d'une grande richesse doctrinale.

5. — BIOGRAPHIES

J. Daoust, *Dom Martène. Un géant de l'érudition bénédictine.* In-8°, xxvi, 451 pages. Éditions de Fontenelle, abbaye Saint-Wandrille, 1947.

Voici une thèse d'histoire pour le doctorat ès lettres, parée d'un vêtement littéraire qui la rend agréable à la lecture, en dépit de l'austérité du sujet traité. C'est bien un géant de l'érudition qui nous est présenté, une des gloires de Saint-Maur et de la France. A vrai dire, le nom seul de Saint-Maur évoque aussitôt à la mémoire bien des savants reconnus de tous ; il ne faudrait pourtant pas en conclure que tous les Bénédictins de cette Congrégation en étaient là. Non ; ce n'était pas précisément un Ordre d'intellectuels. En un siècle et demi d'existence, et avec plus de 150 monastères qui comptaient une moyenne de 15 religieux par maison, Saint-Maur n'a donné en tout qu'une centaine d'écrivains, de valeur assez inégale d'ailleurs. L'érudition non surpassée de quelques-uns de ses membres en a fait le type proverbial de la recherche historique désintéressée et heureuse. Mais cette Congrégation bénédictine fut avant tout une pépinière de bons religieux, attachés à leur règle de prière et de travail manuel autant qu'intellectuel, enclins à la piété et à la mortification traditionnelles, sans rien d'excessif ni même de recherché dans le labeur et les austérités. De ce point de vue, sa réforme a porté plus de fruits que celle de Port-Royal et autant que celle de Rancé, auxquelles d'habitude on en réserve tout le mérite.

Dom Martène, un franc et solide Bourguignon, s'est toujours distingué en bon rang parmi ses confrères, aussi bien dans les multiples monastères qui l'ont abrité quelque temps que dans les voyages interminables à travers la France et les Flandres, à la recherche de documents inédits. Sait-on qu'il visita ainsi près de 100 évêchés et 800 abbayes pour copier manuscrits, pièces d'archives et inscriptions, et cela par tous les temps et dans toutes les saisons ? Quelle santé, surtout quelle énergie physique et morale cela dénote ! C'est pire, assurément, que le Tour de France en bicyclette, car les facultés de l'esprit étaient à l'épreuve non moins que les membres du corps. Et la règle bénédictine ne fut par lui jamais négligée. L'amour des bibliothèques, des livres, du papier écrit, si intense chez lui, s'allia toujours avec les observances régulières d'un moine, telles qu'on les concevait alors.

L'historien de Dom Martène met tout cela en relief, ainsi que ses amitiés avec les principaux érudits, bénédictins ou non, de son époque et aussi ses préventions ou ses préjugés à l'égard de quelques autres. A lui, comme à plusieurs de ses contemporains, l'austérité janséniste en imposa beaucoup trop. Si elle ne le poussa pas à la révolte ouverte, comme certains de ses confrères, elle lui valut des déplacements, des dérangements, disait-on, qu'il aurait pu s'épargner avec un peu plus de compréhension, sinon avec plus de souplesse. Mais peu spéculatif par tempérament, et de métier plutôt paléographe et épigraphiste, il se trouva par ses études ordinaires assez éloigné de ce genre de réflexions. Dès lors, les jansénistes lui apparurent surtout comme des chrétiens rigides et même des persécutés. Tous ceux qui ne lisaient pas saint Augustin avec leurs lunettes, et, en

premier lieu, les Jésuites, furent des laxistes ou des persécuteurs. De là, bien des malentendus, des suspicions et des injustices. Dom Martène n'en est pas toujours exempt dans son *Histoire de la Congrégation de Saint-Maur*, ni dans sa *Vie des justes*, ni dans ses autres travaux. Du moins il se comporta en religieux fidèle, lorsque Rome exigea la soumission pure et simple, et ainsi il contribua avec plusieurs autres à empêcher sa Congrégation de disparaître.

Tout cela nous est dit, parfois insinué seulement, dans cette biographie modèle, qui projette tant de lumière sur cette catégorie d'érudits ecclésiastiques, encore si mal connus du grand public. Et si elle n'apprend rien de nouveau à ceux qui, dans divers Instituts religieux, se sont pliés de bonne heure à un genre de vie analogue, du moins elle est de nature à provoquer chez les autres la louange et l'admiration.

S. Vailhé.

Tony Séverin, S. I., *Jean Berchmans*, in-16, 60 p., H. Dessain, Liège, 1948.

Suggestive évocation, en trois temps, Diest, Malines, Rome, du plus sympathique entraîneur de jeunesse : enfant, religieux, étudiant.

M. D.

J. Wilbois, *Sainte Catherine de Sienne*. L'actualité de son message. (Les grands témoignages). In-16, 278 p., Casterman, 1948.

Le littérateur, le philosophe, le sociologue épaulent en M. Wilbois l'historien et le psychologue. Son nouvel ouvrage présente à ceux d'aujourd'hui, en trois chapitres denses, la vie cachée, la doctrine, la vie publique de la grande mystique du xive siècle, la sainte qui « possédée de Dieu », se croyait capable de tout.

M. D.

Morineau B. M., *Saint Louis-Marie Grignion de Montfort*. (Les grands Cœurs). In-16, 192 p., Flammarion, 1947.

Le Pèlerin, l'Apôtre, le Voyant : triptyque remarquable de conviction et de vie, nous dépeignent en ses traits saillants le saint des derniers temps le messager et l'hypnotisé de la Vierge. Il nous fallait cette interprétation maniable, de « celui qui tient entre ses mains une part de la destinée de la France et du monde ».

M. D.

Arrou P., *Le Curé d'Ars* (Les grands Témoignages), in-16, 116 p., Casterman, 1947.

Tout est de qualité dans cet élégant volume, la Préface de Daniel-Rops, la vie, en une vingtaine de pages « enlevées », le groupement des textes autour des deux thèmes : *Doctrine*, *Combat*, et le choix même de ces textes, bien fait pour prolonger en nos temps d'arrogante fatuité, la protestation de l'humilité suave et rayonnante du saint curé.

M. D.

LAPÉROUSE L. de la, *La vie de sainte Catherine de Gênes* (Les grands Témoignages), in-16, 133 p., Casterman, 1948.

La vie, l'étude des écrits, l'office propre, un exposé de la doctrine sur le Purgatoire, tout ceci achemine vers la pièce maîtresse : *le Traité du Purgatoire*, en excellente traduction. Sainte Catherine de Gênes se survivra indéfectiblement par son célèbre traité, document simple, essentiel, pénétrant, que l'on trouvera ici parfaitement présenté et encadré.

M. D.

R. P. D'HÉROUVILLE, *Bourdaloue* (La noble France), in-16, 177 pages, Bonne Presse, 1946.

A qui ne peut aborder l'œuvre même de Bourdaloue, cette anthologie donnera la clef du génie : vie en raccourci faisant ressortir celui qu'on oublie parfois, le directeur d'âmes, le confesseur apprécié du peuple comme des grands. Puis voici des extraits, des pensées et, chose précieuse, des références, sorte de table analytique de « tout Bourdaloue ».

M. D.

M. E. VAUCELLE, *Ozanam* (La noble France), in-16, 205 p., Bonne Presse, 1946.

L'apologiste du christianisme par sa science, son orthodoxie, sa loyale sincérité, c'est ce que nous campe en premier plan cet *Ozanam* très vivant. Sous cinq rubriques : Religion, Vie, Famille, Société, Civilisation, revit intégralement le fondateur des Conférences. Les extraits, avec table de références, nous livrent la quintessence de l'œuvre.

M. D.

M. LEGÖET, *Un précurseur du service social familial : le P. Pernet*, in-16, 127 p., Action populaire (Spes), 1945.

La première conversion institutionnelle à opérer est celle de la famille. Ce fut l'idée maîtresse du P. Pernet A. A. dès 1865, véritable précurseur en matière d'idées et sur le plan des réalisations. Sa congrégation n'est que la mise en œuvre de cette intuition capitale. Ses filles, véritables reconstructrices de la famille, en même temps qu'actives ouvrières du rapprochement des classes, sont assistantes sociales familiales par vocation. Elles ont donc leur place marquée dans l'organisation du Service social en France. Une instruction technique parant à toutes les exigences modernes les prépare à ce rôle et les met à même d'exercer une profonde emprise familiale sur tous les plans, médical et ménager, psychologique et moral. A faire connaître à tous ceux qui travaillent au renouveau familial.

A. LAURENT.

J.-Ph. HEUZEY-GOYAU, *Dieu premier servi. Georges Goyau, sa vie et son œuvre*. In-12, 493 p., Bonne Presse, 1946.

Dans cette vie de Goyau, d'après ses notes intimes, on est aise de posséder la clé de ses œuvres et, ce qui nous manquait davantage, la formation de son génie, à partir des genoux maternels, à l'école, au catéchisme, au

lycée, à Normale ; puis la jeunesse, qu'on a pu appeler ravissante. La correspondance avec les frères Brunhes, des plus attachantes, fait revivre le séjour à Rome, au service de la politique de Léon XIII, révèle le catholique républicain, ardent, désintéressé et fait pressentir son merveilleux apostolat social, tout orienté vers le Vatican. Huit chapitres retracent l'homme privé, l'historien, l'écrivain, l'académicien, l'apôtre des grandes causes catholiques. Et quel bien incalculable accomplit obscurément « le directeur de conscience », grand serviteur, en vérité, du pays et de l'Église !

A. L.

R. Dillard (Contre-Amiral), *La vie et la mort du R. P. Dillard.* In-16, 322 p., Les Œuvres françaises, 1947.

Un beau type d'apôtre moderne, d'une compétence universelle, d'un cran splendide, à l'adresse des jeunes, de tous ceux de la classe ouvrière. Peinture à vif et sur documents frais, d'une carrière ébouissante, s'achevant à Dachau, en apothéose. Par un frère, enthousiaste de son frère, et qui le défend à l'occasion contre les interventions, pas toujours comprises, de ses chefs religieux.

A. L.

R. P. Carrouche, *Un précurseur : Timon David*, in-16, 223 p., Spes, 1947.

Mise au point, alerte, objective, voici, comme on l'attendait, la vie du grand apôtre de la classe pauvre, de celui qui entendit dès son séminaire, l'appel des jeunes et inaugura sa mission par le vœu original de servitude à l'égard des âmes ; qui entra lui-même dans le sillage d'un précurseur et d'un saint, M. Allemand ; qui, pour sauver l'œuvre de sa vie, devint fondateur d'une Société du Sacré-Cœur.

M. D.

G. Gorrée. *Sur les traces de Charles de Foucauld.* 1 volume in-8° tell., 452 p., B. Arthaud, 1947.

Le R.P. Georges Gorrée, « moine missionnaire du P. de Foucauld », spécialiste des questions concernant l'ermite du Hoggar, nous donne mieux qu'une nouvelle vie de son héros. Au cours d'une enquête méthodique, il a recueilli les faits, précisé les dates, situé les épisodes. Particulièrement au courant des choses du Maghreb, il était à même de prospecter des domaines inaccessibles à ses devanciers ou négligés par eux, et d'aboutir ainsi à la découverte. C'est le résultat de ses recherches, une reconsidération des sources, qu'il nous livre en un massif volume, sorte de Foucauld « tout en un ».

Renonçant à nous brosser un portrait, après tant d'autres, il se cantonne dans l'information d'exactitude et de précision, et met à la portée de tous, sous une forme accueillante, les documents qu'il a rassemblés, examinés, ordonnés. Formule neuve de biographie, objective, existentielle, en prise directe sur le réel, et qui écarte davantage tout risque de fausse interprétation.

A. D.

A. Flachère, M. E., *Monseigneur de Guébriant*, I, Le Missionnaire, in-8°, 585 p., Plon, 1946.

Ce premier des trois volumes annoncés sur « le plus grand apôtre des temps modernes », retrace les trente premières années de sa carrière missionnaire en Chine, l'apostolat du Sé-Tchouen méridional, district lointain, difficile, agité. Pas de littérature, pages soignées pourtant, directes, d'allure missionnaire, qui ne cachent pas l'admiration que suscite le héros.

L'auteur prend soin de le laisser parler lui-même, en puisant, chaque fois que possible, en sa vaste correspondance ainsi qu'aux nombreux récits sortis de sa plume. C'est lui-même qui nous ouvre son âme, qui nous fait part de ses inquiétudes et de ses joies, de ses succès et de ses déceptions, de ses luttes avec les mandarins de tout grade, avec le vice-roi de Tchen-Tou, l'administration chinoise de Péching, le Bureau des Affaires Étrangères... Il faut le suivre dans ses voyages incessants d'un bout à l'autre de l'immense district du Kien-Tchang qu'il sillonne en tout sens, en apôtre — en explorateur, à l'occasion — pour dévisager ce caractère d'une indomptable énergie. On le fait sans fatigue au cours de huit volumineux chapitres documentaires et descriptifs, qui nous mènent de Bretagne et du Séminaire de Saint-Sulpice, jusqu'aux confins du Kien-Tchang, où lui parvient sa nomination de Vicaire apostolique. Lecture stimulante ; provocation à tendre « très loin, très haut ».

A. L.

Lépicier (Le P. Auguste-M.) O.S.M. *Dans le sillage fraternel d'une sainte vie : Le Cardinal Lépicier.* 1 vol. de 218 p., 25 × 16, orné de 11 gravures hors texte, t. I, 1862-1924, édition à 250 ex. numérotés avec signature de l'auteur.

Le grand théologien que fut le Cardinal Lépicier revit ici sous une plume fraternelle ; ce premier volume aborde les années de formation dans la famille lorraine, au Collège, puis dans l'Ordre des Servites en Angleterre, à Paris, à Rome, en Autriche. — années décisives qui expliquent et préfigurent les grandes tâches qui allaient lui être confiées et qui seront évoquées bientôt dans un second volume, qui aura pour titre l'Archevêque de Tarse et le Cardinal.

P. I.

P. Glorieux, *L'abbé Godin*. In-8° cour., 336 p., Bonne Presse, 1946.

Une montée en cinq bonds : « Vers le sacerdoce — vers l'apostolat missionnaire — vers la masse ouvrière — vers l'évangélisation des masses — vers la Mission de Paris. » La vie d'un prêtre et d'un apôtre contemporain, plus encore, une étude des conditions d'incarnation d'un charisme !

Devant l'angoissant problème que pose à l'Église la désaffection des masses prolétariennes et paysannes, il fallait nous faire prendre conscience de cette grave crise, nous ébaucher les premières solutions fécondes et susciter un penseur, un apôtre capable de comprendre les masses, jusqu'à s'identifier avec elles.

C'est toute la spiritualité du prêtre missionnaire qu'on peut dégager de ces pages. — Ce qui va droit au cœur, c'est le témoignage même du « Père Godin ». On nous le transmet abondant, en de riches citations, extraites de ses notes intimes et de divers travaux, dont certains inédits.

Il y a là des aperçus précieux : sur la culture sacerdotale et le déclassement qu'elle occasionne (p. 49-53 ; 121-125) ; sur la mentalité ouvrière (p. 78-90 ; 125-130) ; sur la direction d'âmes de milieux ouvriers (p. 171-172). On souhaite que soient tirées de cette initiation au message de l'abbé Godin toutes les explicitations qu'on y pressent.

A. N.

J. Rousselot, *Max Jacob, l'homme qui faisait penser à Dieu*, in-16, 183 p., Robert Laffont, 1946.

Déconcertant, ce Max ! Un converti qui nous arrive des clubs littéraires de Montmartre. Un poète, à la veine spontanée, crue, enjouée, à en croire les échantillons, en vers et en prose, de sa manière... et de son âme, qui au moindre choc s'exhalait en poème. Un écrivain, dont la production remplira quelque dix volumes quand elle sera rassemblée ; romancier, essayiste, auteur spirituel, épistolier intarissable ! Un artiste, inventeur et promoteur d'un système esthétique ; une âme hantée par l'art, autant que possédée par Dieu ; peintre d'ailleurs, inlassable barbouilleur de toiles et de cartons. Un homme à cent figures, nouveau Protée, qui s'appelle lui-même caméléon. Un être de légende, un excentrique, qui attire et parfois rebute, qui captive et qui déçoit, se fait de chaleureux amis, mais éloigne les trop délicats. Un cœur d'or pour ses amis, son entourage, pour les humbles, le bon M. Jacob, accueilli dans tous les foyers, admis à toutes les tables dans sa cité d'adoption ; d'une simplicité, d'une bonhomie, d'un dévouement!... Ermite claquemuré et homme de société ; infatigable causeur, esprit étincelant, attraction des poètes, des artistes, des lettrés, des spirituels ; centre de quelque chose qui devenait un pèlerinage. Un homme, avec de grosses lacunes et des creux, avec des côtés plaisants et des moments d'oúbli que rachetait cent fois son héroïque train de vie. Un rédempteur de sa race, un apôtre, le vrai M. Jacob, « celui qui faisait penser au bon Dieu » ; ascète qui grelotta sans feu tous ses hivers de guerre ; solitaire, orant et contemplatif, pénitent toujours face à l'au-delà, aux prises avec le diable et l'enfer, dont il n'avait pas peur de parler et d'écrire ; l'homme du Chemin de la Croix qui n'en finissait pas, et des interminables stations sur le pavé de son église.

Le dernier Max, c'est le martyr, victime de la Gestapo, l'homme à l'étoile jaune, centre d'un manège de réceptions et d'un trafic postal qui intrigua la surveillance allemande. — Jean Rousselot, d'une plume habile, fixe les traits de cette déconcertante physionomie.

A. L.

Garreau A., *J.-K. Huysmans* (Pionniers du Spirituel), in-16 j., 147 p., Casterman, 1947.

En dépit — ou en raison même — des cocasseries et de la truculence d'un réalisme — combien dépassé de nos jours ! — notre génération sympathise avec J.-K. Huysmans, porteur pour elle d'un message d'authentique christianisme, mystique dans *En route*, liturgique dans *L'Oblat*, symbolique dans *La Cathédrale*. A. Garreau le met à la portée de ceux qui n'ont pas le temps d'aller au texte parfois exubérant de sa production. Il a sélectionné les pages les plus actuelles, les plus représentatives de l'homme et de sa pensée, et les a accompagnées d'un commentaire aussi judicieux qu'intéressant.

M. D.

V. Bindel, *Claudel et nous* (Pionniers du Spirituel), in-16 j., 87 p., Casterman, 1947.

Quatre-vingt pages de bonne encre, d'un claudélisant éprouvé, nous peignent le vrai Claudel, un et profond, avec son cosmisme, son christocentrisme, son réalisme liturgique, son mysticisme missionnaire. L'accent est mis sur la valeur apologétique des poèmes et des drames.

M. D.

Y. Malègue, *Joseph Malègue* (Pionniers du spirituel). In-16, 204 p., Casterman, 1947.

Une préface biographique nous aide à définir le rapport d'« Augustin » à son auteur. Personne mieux que Mme Malègue n'en connaissait l'un et l'autre terme. « Thèmes essentiels », rassemble avec art et discernement les pages révélatrices, caractéristiques, dont un bon nombre inédites. Une bibliographie de huit pages, que l'on peut croire complète, achève cette petite somme indispensable désormais pour l'étude de l'œuvre et de la pensée de J. Malègue.

M. D.

P. Croidys, *Guy de Larigaudie*, in-16, 244 p., Plon, 1944.

Quel est le lecteur de « l'Étoile au Grand Large » qui n'attendait avec impatience la biographie de Guy de Larigaudie ? Voici la seconde en un an. Après la révélation de son âme on désirait connaître ses faits et gestes. P. Croidys en historien et surtout en admirateur et ami a su camper sous nos yeux la noble figure de ce « chevalier de la foi et de l'aventure ». Nous suivons ce garçon, ce Français, ce chrétien, dans ses randonnées à travers l'Amérique, l'Australie, l'Océanie, l'Asie. Mais après nous être promenés avec lui à travers le monde « comme dans un jardin clos de murs », avec lui nous aspirons au jour où nous pourrons « chanter notre chant d'amour et de joie. Toutes les barrières se briseront et nous possèderons l'Infini ». C'est jusque là que Larigaudie nous entraîne. Il écrivait : « J'avais rêvé de devenir un saint et d'être un modèle. L'ambition était peut-être trop grande pour ma taille, mais c'était mon rêve ». Son rêve nous paraît devenu réalité.

G. F.

Lucien Descaves. *Deux amis : J.-K. Huysmans et l'abbé Mugnier*. 1 vol in-16, 166 p., Plon, 1946.

Histoire de la fraternelle amitié qui unissait Huysmans à son directeur de conscience, le célèbre abbé Mugnier. Lucien Descaves eut l'heureuse fortune d'être le confident à la fois de l'écrivain et du prêtre. Son livre est un témoignage ; il apporte sur l'un et l'autre des détails ignorés. On retrouve J.-K. Huysmans, avec ses colères et ses scrupules, ses élans et ses découragements, « toujours à la recherche de son équilibre moral ». On apprend à connaître, avec ses « grandeurs et ses décadences », parfois vu de trop près, son guide providentiel ; personnage littéraire de premier plan ; personnalité ecclésiastique en vue, qui frôla l'honneur de l'épiscopat ; beau caractère sacerdotal, qui exerça un fructueux apostolat dans le monde romantique des lettres d'alors ; directeur spirituel coté, qui fut l'Ananie de plus d'un Huysmans.

M. D.

Mgr Chevrot, *L'abbé Roger Derry, décapité à Cologne le 15 octobre 1943.* 1 volume in-12, 259 p., Bonne Presse, 1946.

Tous les prêtres, les séminaristes, toutes les vocations éprouvées sauront gré à Mgr Chevrot d'avoir fixé, en quelques chapitres enlevés, la physionomie de l'un des leurs ; d'avoir retracé les âpres cheminements qui ont conduit cet humble à l'autel d'abord, puis à l'échafaud dans une cour de la prison de Cologne ; à coup sûr, au sommet de l'héroïsme.

A. L.

H. Ranty : *Toute Petite.* Sr Jeanne-Marie du Sacré-Cœur, orante-externe de l'Assomption, 221 pages. Edit. Spes. 1948.

La Congrégation des Orantes de l'Assomption représente une forme si intéressante de vie contemplative — à la fois moderne et authentiquement traditionnelle — qu'on ne manquera pas de remarquer, d'apprécier, de goûter « Toute Petite », la biographie, élégamment présentée de l'une des filles de Mère Isabelle de Gethsémani. La vie de l'humble Sr Jeanne-Marie du Sacré-Cœur, qui embauma de ses vertus les trois monastères de Sceaux, du Vigan et de Marseille, apporte un cadre tout naturel à l'histoire de la jeune congrégation en ses récents développements. Et ceci en rehausse magnifiquement la portée. « Toute Petite » est la messagère d'une grande cause ; elle a mission, en cette année centenaire de la naissance de la fondatrice, et pour cette mission, elle est providentiellement marquée. Modestie, distinction, empressement, amabilité, joyeuse sérénité, viril dévouement, manifestent une profondeur de vie intérieure que le Seigneur n'a révélée qu'en partie et authentiquée par le sceau du sacrifice : tout en elle attache et conquiert. — Aussi doit-on souhaiter à « Toute-Petite » d'aller remplissant sa destinée posthume, qui est d'attirer à sa Mère, en témoignage et en hommage, un long cortège de vierges-orantes internes et externes.

M. A.

M. Savigny-Vesco, *Lucie-Christine* (Les grands Témoignages), in-16 j., 180 p., Casterman, 1948.

Une femme du monde, mère de cinq enfants, qui parvient, avant sa trentième année, aux plus hautes grâces mystiques. Son « journal intime » fournit de citations les deux tiers du volume ; traduit en toutes langues, il fait penser à celui d'Élisabeth Leseur et à sainte Thérèse de Lisieux. Document remarquable par la finesse de l'analyse, qui lève l'énigme de « l'Ostensoir sous le voile ».

M. A.

Une Clarisse, *Ame de lumière* (Mère Marie-Pia de saint François, des Pauvres-Claires colettines de Hannut). In-16 j., 172 p., H. Dessain, Liège, 1946.

« Une âme de lumière » ...et une âme de feu ! C'est la simple vérité. Lisez sa prière universelle : vous avouerez que jamais l'Amour n'avait encore trouvé de pareils accents. Il nous fallait cette esquisse d'une vie dont le rayonnement a franchi déjà les frontières belge et française pour « atteindre les deux hémisphères et attirer les âmes du monde entier ». Ces quelques pages ouvrent sur l'avenir de larges perspectives.

M. A.

Élie Maire. *Chez les Sœurs aveugles de Saint-Paul.* In-16 j., 189 p., Alsatia 1946.

Il existe en plein Paris un couvent de « Sœurs-Aveugles ». Comment a-t-il débuté, comment fontionne-t-il, quel développement a-t-il pris quel esprit anime ses membres, tout cela est dit dans cette biographie qui est aussi la présentation d'un Institut. Elle montre à l'œuvre la quatrième supérieure générale des Sœurs de Saint-Paul, une Irlandaise de l'Ulster, d'authentique race, puissante personnalité de chef, âme d'un surnaturel trempé, la Mère Marie-Patrice. Autour d'elle, surgissent des silhouettes de Jésuites, de Maristes, de Visitandines, de Dominicaines, et d'abord celle de la fondatrice. Anne Bergunion, une Parisienne, entravée dans ses projets de vie religieuse, jette en compagnie d'un saint prêtre, l'abbé Juge, les fondements de la communauté de la rue d'Enfer (aujourd'hui 88, rue Denfert-Rochereau) et la gouverne durant une dizaine d'années, sous le nom de *Mère Saint-Paul*, le converti de Damas aveuglé par la lumière d'en-haut. On est aise de rencontrer ici M. Beaudenom, le maître spirituel bien connu, imprégnant de sa direction douce et forte, d'inspiration ignacienne et salésienne, le premier essor de la fondation. Maîtresse des novices et bientôt supérieure générale, la Mère Marie-Patrice devient la figure saillante de l'Institut. C'est elle qui fixe son esprit, met au point ses statuts et le lance vers l'avenir. Rien d'intéressant comme de suivre, au fil des péripéties renaissantes, le développement de cette existence toute de vaillance surnaturelle, pour une cause très attachante.

M. A.

6. — PHILOSOPHIE, HUMANISME, PÉDAGOGIE

H. I. Marrou, ***Histoire de l'Education dans l'antiquité*** (Collection Esprit), in-8°, 595 p., Éditions du Seuil, 1948.

Voici un grand, un très grand livre, qui intéressera d'abord les spécialistes, comme il convient, mais qui passionnera toutes les personnes cultivées, par l'ampleur des horizons qu'il découvrira devant elles. L'auteur divise son travail en trois parties : 1. Origines de l'éducation classique d'Homère à Isocrate. Cette période est celle des premières lueurs et de la formation de l'esprit classique. Les plus anciens Grecs que nous connaissons reçoivent une formation de soldat qui s'épanouit dans la camaraderie. Puis, à Athènes, le sport remplace la préparation militaire ; les arts, surtout la musique et les lettres, s'imposent à la jeunesse qui voit devant elle s'ouvrir les routes de la philosophie (Platon) et de la rhétorique (Isocrate). De ces deux routes, laquelle suivront les jeunes gens ? A cette question répond la seconde partie : 2. Tableau de l'éducation classique à l'époque hellénistique. Entre le ɪᴠᵉ siècle avant notre ère et le ɪᴠᵉ siècle après J.-C., les grandes lignes des méthodes pédagogiques restent sensiblement les mêmes, si bien que M. Marrou peut parler de l'éducation physique et artistique, puis de l'instruction primaire, des études secondaires, de l'enseignement supérieur pendant cette longue période, sans avoir besoin de distinguer les moments et les temps, sinon à l'intérieur de chaque cha-

pitre. La rhétorique l'emporte finalement sur la philosophie, trop spécialisée, parce que seule elle se montre capable de réaliser l'homme parfait, celui de l'humanisme classique. Le dernier chapitre de cette seconde partie est à lire et à relire. Il n'y a pas un éducateur contemporain qui ne puisse y trouver matière à d'amples réflexions. 3. Rome et l'éducation classique. Lorsque la culture grecque conquiert Rome et l'Occident, elle y puise une tonalité particulière, parce que les Romains sont un peuple de paysans et de juristes, mais elle garde ses qualités essentielles, si bien que les écoles romaines ressemblent beaucoup aux écoles grecques. On aurait pu croire *a priori* que l'évangélisation du monde ancien aurait transformé l'esprit de l'éducation classique. Il n'en est rien. L'Église envoie pendant des siècles ses enfants aux écoles païennes et ne se réserve que leur formation religieuse. Au IVe siècle seulement apparaissent des écoles monastiques qui, réservées habituellement aux futurs moines, n'auront qu'une faible influence. Même lorsque la plupart des maîtres sont devenus chrétiens, ils enseignent toujours à leurs élèves Homère et Virgile, Démosthène et Cicéron. Au XXe siècle, nous en sommes encore là.

Aux spécialistes ou simplement aux curieux sont réservées les notes complémentaires, dans lesquelles apparaît l'érudition de M. Marrou. L'ensemble de l'ouvrage est plutôt destiné à ceux qu'on appelait jadis les honnêtes gens. Il charmera, n'en doutons pas, les loisirs d'un grand nombre de lecteurs en même temps qu'il les instruira.

G. BARDY.

L'homme nouveau. Examen de quelques aspects du problème de l'homme chrétien au lendemain de la guerre. Coll. Etudes pastorales, Nauwelaerts, 1947, 18×12, 298 p.

L'homme nouveau n'est pas un ouvrage à lire d'un trait, d'ailleurs le voudrait-on que l'on serait arrêté presque à chaque page, si nombreux, si variés et complexes y sont les problèmes posés.

Tout d'abord, parler d'homme nouveau, n'est-ce pas admettre *a priori* que cet homme n'est plus identique à l'ancien ? Une introduction historique nuancée décrivant l'évolution spirituelle et morale de l'homme répond à cette objection de principe. Quels sont alors les traits de cet homme nouveau ? Sans la prétention de tout dire, cinq auteurs divers, tous prêtres et professeurs d'université, de séminaire ou de collège envisagent sous différents aspects l'homme contemporain dans sa vie individuelle et sociale, pour en tirer des techniques pastorales, pédagogiques de haute portée, dont ne peuvent se distraire tous ceux qui ont charge de guider ou de former des hommes.

Dans l'humanisme nouveau, le corps a pris place, et par réaction contre le rationalisme matérialiste on a redécouvert le mystère et le spirituel non sans équivoque parfois. L'enquête sur cette « découverte de l'immatériel et de l'irrationnel » serait peut-être la plus grande, la plus suggestive, s'il fallait choisir. Les trois études suivantes forment un tout, bien que chacune d'elles ait sa note propre comme de déterminer la culture de l'homme de demain, de placer l'Église en face d'un fait, la socialisation de l'homme, ou encore de prévoir comment l'État va se transformer, elles forment un tout en ce qu'elles préparent et exigent l'exposé final : la physionomie spirituelle du chrétien de demain.

Ne pouvant reprendre chaque problème, contentons-nous de souligner le sens chrétien, la hauteur de vue qui ont présidé à de telles ébauches. Si tel point de vue connote un aspect social propre à la patrie des auteurs, l'aspect humain est aux dimensions de notre civilisation occidentale, ce qui permettait des références au courant philosophique quelque peu commun de cet Occident. Faute d'y insister, les dernières enquêtes ne perdent-elles pas un peu de leur valeur ? Elles se juxtaposent alors que c'est le même homme qu'elles présentent.

Il est vrai que ce livre n'est pas une synthèse, il ne fait que rassembler quelques aperçus sur l'homme nouveau, aperçus qui provoquent infailliblement le lecteur à une profonde réflexion.

G. F.

Lettres d'humanité. Brochures in-16, 260 p., Les Belles-Lettres, 1947.

L'Association Guillaume Budé présente une série d'opuscules, où figurent « des essais de nature et d'étendue très diverses sur les civilisations grecque, latine et française... » Le tome VI s'ouvre avec un article de M. Pippidi, précisant le sens actuel de l'humanisme. Suit une étude sur la vogue des jardins au cours des âges, par P. Grimal. De l'*Anabase*, M. Delbecque tire de pertinentes remarques sur Xénophon et l'*Expédition des Dix Mille.* M. Dumortier examine la position de saint Jean Chrysostome par rapport au mariage dans les chrétientés de Byzance et d'Antioche. Puis c'est un aperçu de M. Barrière sur la littérature française de langue latine. Après le récit captivant de la vie du « gazetier » T. Renaudot, dû à la plume de M. Duplantier, l'ouvrage s'achève avec un essai de M. Chauviré sur la nature de la poésie.

Sans doute, y aurait-il lieu de reprocher à l'opuscule, malgré un intérêt toujours renouvelé, la trop grande diversité de ses articles. Mais c'est là peut-être un désordre apparent. Une même sève circule à travers ces lignes serrées. Il s'agit de l'effort d'une pléiade d'auteurs recherchant dans la culture antique, mieux qu'un savoir érudit, l'âme, la vie de ce qu'on appelle un « homme », bref, le contenu des valeurs éternelles dans les civilisations qui ont contribué à notre propre génie. On peut suivre de page en page la même préoccupation de comparer l'humanité d'hier et celle d'aujourd'hui. D'où les leçons, toutes d'opportunité, que ces auteurs ont su tirer d'une forme passée, que trop d'esprits croient éteinte ou sans intérêt.

Tous ceux désireux de connaître plus à fond certains aspects de la culture gréco-latine et de la culture en général trouveront ici satisfaction et profit.

J. D.

Francis Hermans, *Histoire doctrinale de l'Humanisme chrétien.* 4 vol., 242, 389, 341, 346 p., in-8° c., Casterman, 1948.

Important ouvrage qui expose en trois volumes la doctrine des grands humanistes chrétiens, réservant les conclusions pour un quatrième tome. Les trois premiers volumes, d'importance inégale, sont une suite d'analyses sérieuses visant à dégager des textes nombreux et d'une bibliographie abondante, la doctrine humaniste chrétienne.

L'Aube montre l'ébauche de cette doctrine dans l'œuvre de Marsile Ficin, de Pic de la Mirandole, de Lefèvre d'Étaples, et (en excursus) de saint Clément d'Alexandrie (I).

Le Matin développe plus longuement cette doctrine humaniste qui prend corps à travers Érasme, saint Thomas More, Rabelais et Montaigne (ces derniers n'étant traités que pour préciser par constrastes la pure doctrine chrétienne) (II).

Le Plein Jour est un exposé plus substantiel encore de cette doctrine cristallisée si parfaitement chez les maîtres que restent saint François de Sales, Fénelon, Newman (III).

Enfin, *L'Esquisse d'une doctrine*, rassemble avec concision et précision les conclusions amenées par les études précédentes, et « montre comment l'humanisme chrétien est une spiritualité axée sur le dogme de l'Incarnation » (p. 326). Après une définition longuement commentée de l'humanisme, l'auteur traite de l'ascèse, de la mystique, de la communauté et du rayonnement chrétiens (dans l'éducation, le travail, l'art) (IV).

Ce long travail, pourvu d'une bibliographie judicieuse, est d'un grand intérêt, tant par le fond du sujet traité (l'auteur, en général, reste modéré dans ses conclusions), que par sa forme (la présentation est claire ; la disposition en courts chapitres rend la lecture aisée) et son actualité.

Les biographies sont très soignées et le contact avec les œuvres devient ainsi vivant et abordable.

Quiconque voudrait avoir de la doctrine humaniste chrétienne une vue d'ensemble, trouverait là un ouvrage de base, d'autant plus que les références multiples et rigoureuses permettent un approfondissement intérieur facile.

L. M.

H. Lubienska de Lenval, *L'éducation du sens religieux* (Centre d'études pédagogiques) in-12 283 p., Spes, 1946.

On a fait de cet ouvrage de très grands éloges, l'appelant une fortune, une pierre précieuse. Il se présente sous la forme de « simples suggestions pour l'éducation du sens religieux ». Bien vite on se rend compte qu'un dessein très cohérent a présidé au choix, à l'ordonnance des sujets, s'inspirant de la double préoccupation d'appliquer à la formation des tout petits le meilleur des méthodes nouvelles — Montessori notamment — surtout de mettre en lumière la merveilleuse pédagogie de l'Église en l'adaptant au jeune âge. L'auteur possède à un haut degré l'art de parler aux enfants leur langage, et le meilleur, celui qui les élève en même temps qu'il les saisit. Elle connaît l'intelligence et l'âme enfantines. Les trente-cinq discours de la première Partie sont merveilleux de simplicité et de clarté et voici campés autour de Jésus, Moyse, saint Pierre, saint Jean-Baptiste et l'Église. La seconde, essai de participation active à la messe, recourt peut-être un peu trop au langage des gestes. Lisez dans la III[e] Partie, destinée aux plus grands, l'éducation du silence. De la psychologie, de l'expérience, des richesses condensées en de très belles pages. Elles insistent sur l'éducation du respect. Fort bien ! C'est urgent de nos jours !

A. D.

Guitton J., *Nouvel art de penser.* In-16, 160 p., Aubier, 1946.

M. Guitton groupe en cinq chapitres des conseils pour développer la vie intellectuelle. Avant de lire, d'observer, efforçons-nous de prépercevoir. La différence entre ce projet et la réalité nous fera penser, c'est-à-dire unir l'invention et le jugement. Cela exige une élection judicieuse et continue, produite surtout par l'émotion, des distinctions opportunes et le stimulant du paradoxe. L'auteur a trop de finesse pour ne pas souligner qu'il s'agit non de formules magiques, mais de moyens à employer avec discernement. Il indique les principaux excès à éviter. Il semble pourtant en avoir oublié un : pour l'étude des écrivains, il raisonne comme s'ils n'évoluaient pas. Simple omission dans un ouvrage très utile, contenant l'essentiel de la méthode utilisée, avec tant de bonheur, par M. Guitton lui-même.

P. D.

Chanoine J. Leclercq, *Culture et personne,* in-16, 97 p., (Bâtir, I), Casterman, 1945.

Une fine analyse de la notion de culture et son application à la personne. Dans quelle mesure est-elle collective ou personnelle ? En définitive, elle signifie le développement de l'homme tout entier, pour en faire un « sage » avec connotation de l'élément « agrément-ornement ». et s'achever en « harmonies ». La culture suppose les vertus morales. Elle a pleine valeur sociale ; elle nous hausse à un palier supérieur d'humanité : à l'humanité intégrale.

F. Cr.

H. Pradel, *Du plaisant au sérieux* (5e série de petits conseils aux éducateurs), in-16, 164 p., Éditions Siloé, 1947.

Tout professeur, tout éducateur, pour entretenir ses réflexes, éclairer son diagnostic, s'affectionner à son art, passionnant et déconcertant, voudra avoir sous la main, à sa disposition constante, ce petit volume, ange, guide, mentor ; une pédagogie complète, d'aujourd'hui, en cinq chapitres, coulée en 250 articles, attrayants, toniques, reconstituants s'il est besoin : d'un prêtre qui pendant trente-deux ans enseigna dans un grand collège.

A. D.

René Dantlo, *Essai sur la morale,* in-16, 95 p., Éditions Siloë (s. d.)

Le devoir paraît, souvent, diminuer notre vie. Cette plaquette, dépourvue d'imprimatur, veut prouver le contraire. La « perception morale » déclenchée par la sympathie, régularisée par la raison, nous apprend à distinguer les caricatures et les vraies valeurs spirituelles, occasions de notre croissance et de notre bonheur, même terrestre.

C. P.

Léon Veuthey, *La connaissance humaine.* Sa nature et sa valeur critique. In-8°, 365 p., Office du livre catholique, Rome, Piazza Ponte San-Angelo, 28, 1948.

Le R. P. Léon Veuthey développe en français, sa *Critica* publiée en 1941 et qui, par suite de la guerre, ne put atteindre tous les pays. Il y

propose une preuve de la valeur de notre connaissance, qui peut se résumer ainsi : Je pars du fait de conscience : je pense, je veux, etc... Il contient en lui l'identité de l'être et de la pensée, car, même si je n'ose affirmer, mon doute existe et je le connais. Ce fait de conscience est régi par le principe d'identité et les autres ; de même, la connaissance que j'en ai. Ces lois appartiennent ainsi au double domaine ontologique et rationnel. Au stade suivant, je sais que le moi se distingue de la pensée, puisqu'il reste le même sous les multiples changements de celle-ci. Continuant, j'atteins l'infini, dans son existence et dans sa nature, par les « vérités éternelles ». Dès lors, puisque tout est compris dans cet Infini, je puis connaître n'importe quoi. L'identité, dans cet absolu, entre l'Être et la Pensée, se reflète dans notre esprit, créé à son image, par une harmonie préétablie entre notre connaissance et la réalité extérieure.

Cette démonstration est précédée de mises au point minutieuses et suivies de confirmations par les réponses aux difficultés historiques. Détailler le tout dépasserait le cadre de cette brève recension. Contentons-nous de signaler les points importants.

Nous approuvons l'auteur dans ses réactions contre l'abstractionisme. La théorie sur l'illumination du phantasme nous paraît suggestive. Peut-être oublions-nous trop facilement, en fait, que le sens et l'intelligence sont deux facultés d'une même âme. Celle-ci, actuée par l'objet extérieur dans sa partie sensible, réagit vitalement dans l'intellectuelle ; ce qui nous fournit l'espèce impresse, sans besoin de recourir à deux intellects : actif et passif. Explication à mettre au point et riche de promesses.

Par contre, nous ne pensons pas devoir approuver les affirmations sur le rôle du « sens commun », du raisonnement, la nature de l' « image commune ».

Et la thèse centrale ? Le Rév. Père nous avertit : « Il est clair qu'il s'agira d'une évidence en soi que certains pourront ne pas percevoir à cause du manque d'intelligence et de compréhension de la solution ». Nous regrettons de nous classer parmi eux.

Le fait de conscience révèle de l'être. Immanent ou transcendant, selon la terminologie du livre, c'est-à-dire extérieur ? Pas d'hésitation, précise-t-on, puisque le moi se différencie de la pensée. Les idéalistes répondraient : Nous voyons une distinction entre les *concepts* désignant ces objets. Mais quelque chose y correspond-il au dehors ? Il faut nous placer au point de vue de ces philosophes. Réfutation trop facile et inopérante que de leur proposer de manger « la pensée du pain ».

De même, les hommes concrets varient, l'essence générale est immuable et suppose une cause sans changement : l'Absolu. Toujours : extérieur ou immanent ? Nous admettons avec l'auteur l'harmonie entre la connaissance normale et le réel, mais parce que nous croyons prouver, par d'autres voies, la valeur générale de la première, qui nous permet d'atteindre et Dieu et ses créatures, en particulier notre esprit.

Paul Dartois.

7. — QUESTIONS SOCIALES

Luc. L. Lefevre, *La cité nouvelle du Christ.* In-16, 287 p., Plon, 1946.

Nombreux sont les chrétiens qui, aujourd'hui, recherchent une doctrine sociale. Pour répondre à leur inquiétude, l'auteur expose la doctrine de Jésus-Christ. Les textes du Nouveau Testament, en lignes essentielles, marquent la condition vraie de l'homme, de la femme, de l'enfance, les vertus morales nécessaires aux relations sociales, les fonctions sociales des membres de la société, les rapports de l'individu avec la société, les rapports des deux sociétés civile et religieuse. Tout cela a été précisé par Jésus-Christ, fondateur de la Cité nouvelle.

On trouvera dans ces pages un commentaire suffisant, d'allure documentaire, pour étoffer des causeries de cercles d'études sociaux.

A. B.

Pedro Gonzalez-Blanco, *Trujillo*, ou comment on relève une nation, trad. M. d'Hartoy. 12 × 19, 110 p., 1 hors-texte, 100 fr. Les grandes figures du Monde moderne, Paris, 1947.

Dans son avant-propos, M. d'Hartoy nous parle du « Comité français des amis de la république dominicaine, qui entreprend ici de faire connaître au public français le plus objectif et le moins flagorneur de tous les ouvrages consacrés à l'illustre homme d'État américain». Lui-même a « traduit avec enthousiasme le volume de Gonzalez-Blanco. Celui-ci est certainement intéressant. Nous n'oserions pourtant pas dire qu'il soit une merveille de composition ; l'on se demande parfois selon quels principes telle indication prend place dans le texte et telle autre dans les notes. L'ouvrage célèbre l'action politique et sociale de Trujillo. On eût aimé souvent plus de détails, notamment sur les douloureux et sanglants conflits qui mirent aux prises les habitants de la république d'Haïti et ceux de Saint-Domingue. Ceux qui ignoraient le nom et l'œuvre de Trujillo pourront se procurer ici une première initiation.

Louis Soubigou.

B. Amoudru : *De Bourget à Gide*, in-8° c., 127 p., Édit. fam. de France, 1946.

Voici la famille comme la voit la littérature en vogue, consultée sur un demi-siècle d'histoire. Le départ est pris en 1876 avec *Madame Carvalet*, d'E. Augier. L'individualisme romantique, au nom d'une liberté inaliénable, pose le problème du divorce et en réclame bientôt l'extension à la demande d'un seul conjoint. La réaction des grands B : Bourget, Bazin, Bordeaux, Boylesve, propose des solutions superficielles, bourgeoises. Avec Gide et Mauriac, le débat s'approfondit et se dramatise ; de conflit social, il devient problème métaphysique et moral. La famille, pour la personne, est une geôle dont il faut s'évader, proclame A. Gide ; qu'il faut accepter, réplique F. Mauriac. *Romans du couple, Conflits des générations, Essor féministe* signalent une nouvelle étape où s'affrontent des individualités totalement libérées des liens séculaires. Avec *Romans fleuves* nous sommes au cœur de la réalité psychologique. L'enquête s'achève sur

Giono, Lacretelle, Duhamel, spécialement Péguy et Claudel, pour qui la famille charnelle réclame, non seulement la perpétuité, mais l'éternité. En définitive, s'avère l'échec des tentatives de restauration de la famille traditionnelle, celle qui s'élevait sur la triple base du tombeau familial, du foyer stable et du patrimoine héréditaire.

S'il faut sauver l'*institution*, ce ne doit pas être aux dépens de la *personne* et de sa liberté spirituelle. Le dernier mot est au sacrifice, à l'abnégation, qui, seule, peut concilier l'une et l'autre. Solution courageuse. L'avalanche des jugements sur les auteurs et les œuvres déconcerte la critique. — Somme imposante de travail et opportune contribution, cet ouvrage s'impose à tous les travailleurs en matière familiale. Ils trouveront là un dossier considérable, rassemblé avec grand souci d'objectivité.

A. Devynck.

L. Peyssard, *La famille regarde l'école*, in-8° c., 108 0., Édit. fam. de France, 1946.

Ouvrage solide, grâce au sérieux substrat philosophique et psychologique, d'un sociologue, bien au fait du problème familial actuel, mais aussi de la place qui revient à la famille dans un ordre social intégral. Et d'un homme engagé, père de famille et professeur. Sur les questions Famille, École, État on propose des solutions rationnelles ; on aborde les conjonctures concrètes : nombre des professeurs, « chauffe » des examens, leçons et devoirs à la maison, passage au secondaire, éducation des filles, etc... Ces 112 pages au style vif, souvent humoristique, veulent réhabiliter la personne de l'enfant, faire comprendre la mission de l'école, qui est de promouvoir la famille, et très opportunément servir le pays.

A. Laurent.

Doucy L. : *Introduction à une connaissance de la famille.* In-8° cour., 208 p., Édit. fam. de France, 1946.

On ne connaît plus la famille ; l'idée qu'en diffusent présentement le droit et la morale frise la caricature. Nos actuelles catégories juridico-morales s'inspirent du scientisme sociologique dont les vues s'avèrent faussées par un souci d'élyséenne objectivité. Pour rendre à la famille sa fierté, il importe de lui montrer son vrai visage. En l'abordant, l'esprit doit se purifier de toute idée préconçue ; réalité humaine, elle doit être étudiée humainement, selon les exigences d'un authentique réalisme. Louis Doucy ouvre des voies nouvelles vers cette découverte de la famille ; il entend susciter des chercheurs tout dévoués à cette grande cause. L'ouvrage est ardu ; il sort des sentiers battus, il en appelle à une philosophie ouverte à tous les problèmes humains. Il nous permet d'entrevoir une réhabilitation de la famille dont on aurait pu se dispenser, si l'on était resté fidèle à la pensée chrétienne.

A. Sage.

J. Desforges, *Le divorce en France*, Étude démographique (Études de science et de doctrine familiales). In-8°, 243 p., Édit. familiales de Fr., 1946.

Cette étude scientifique sur le divorce, fait social, s'est proposé de mettre à jour les forces concrètes qui le propulsionnent. Tâche gigantesque !

Soupesez seulement le travail exigé par le dépouillement des bordereaux des divorces prononcés, établis par le greffe de chaque tribunal d'arrondissement ! De là, des aperçus précis sur la géographie du divorce. Ce grand fait humain est replacé dans son milieu économique, politique, religieux. Le divorce, selon l'auteur, s'origine à une immense erreur, qui demeure le principal obstacle à la solution du problème familial : un sentiment faussé de l'intérêt individuel.

A. L.

P. Coulet, S. J., *L'amour et le foyer*, in-16, 210 p., Édit. Spes, 1947.

L'analyse de l'amour humain montre que ses exigences essentielles s'accordent avec celles de la morale chrétienne. Le mariage se révèle comme le milieu le plus favorable au plein épanouissement de l'amour. L'amour bien compris est dès lors un puissant facteur de perfectionnement moral et de sainteté. Cinq conférences : *Alerte à la Famille, L'Amour et la Vie, L'Amour et le mariage, L'Epanouissement de l'Amour au Foyer, La Vertu sanctificatrice de l'Amour*, poursuivent en matière particulièrement urgente, la tâche apologétique du R. P. Coulet et appuient l'effort actuellement en cours en vue d'organiser une spiritualité du mariage.

M. D.

Bessières A. : *L'amour créateur et destructeur*, in-16, 190 p., Spes, 1947.

Cinq chapitres lucides et courageux ; éloquent plaidoyer pour la conception chrétienne de l'amour, à l'adresse de ceux qui se préparent au mariage ; matériaux précieux de conférences pour les prêtres du ministère et pour les cercles d'études. La thèse — le vrai bonheur n'est pas dans l'égoïsme, amour destructeur, mais dans l'amour chrétien, seul vivifiant, créateur constructeur — est étoffée, corroborée d'une riche documentation, exemples, citations, de la plus large inspiration et de nature à faire impression sur les esprits d'aujourd'hui.

M. D.

Maget (Dr. A.) : *Médecine et mariage*. In-16, 197 p., Libr. universelle de France, 1947.

Voici un livre qui rendra de réels services aux foyers chrétiens comme aux familles incroyantes. Les uns et les autres y apprendront qu'on n'use pas impunément des pratiques anti-conceptionnelles, de l'interruption médicale de la grossesse, de la stérilisation prophylactique. L'auteur, un médecin catholique, n'hésite pas à stigmatiser de tels abus dans la vie conjugale, en même temps qu'il en décrit les répercussions sur la personne humaine, sur la famille, sur la société, tout aussi déplorables que leurs méfaits inévitables pour la santé des individus. Il a le courage de s'adresser non seulement aux époux chrétiens, mais encore aux hommes politiques, aux juristes, aux médecins, pour que tous collaborent avec l'Église et sous sa direction au bien persévérant et permanent des individus et des sociétés, de rappeler qu'en face de l'erreur envahissante, il existe une médecine beaucoup plus soucieuse des droits de la personne humaine et de la morale naturelle et révélée que des succès thérapeutiques au sens matérialiste du terme ; d'arracher aux chrétiens attiédis les prétextes

médicaux ou hygiéniques qu'ils invoquent si souvent pour écarter les préceptes immuables de la doctrine de l'Église en ce point. — Écrit avec tact en ces matières si délicates, mais avec clarté et précision, ce livre se recommande à tous ceux qui ont besoin de s'instruire ou d'instruire les autres des devoirs essentiels dans le mariage. Un lexique des mots techniques de médecine à la fin de l'ouvrage met celui-ci à la portée de toutes les intelligences.

A. Brugière.

P. Cl. Schahl, O. F. M., *La doctrine des fins du mariage dans la théologie scolastique.* In-8°, 160 p., Édit. franciscaines, 1948.

Cet ouvrage, exposé d'une thèse remarquable soutenue par le R. P. Claude Schahl, O. F. M., à la Faculté de théologie catholique de l'Université de Strasbourg, est consacré au problème des fins matrimoniales.

L'auteur en étudie les sources à partir de saint Augustin, dont l'influence a dominé tout le Moyen Age, en marque les progrès imprimés par les premiers théologiens et canonistes du XIIe siècle et en indique les résultats définitifs dans les Sommes de la grande Scolastique.

On se souvient qu'en ces dernières années, une théologie nouvelle substituait à la finalité sociale du mariage, une finalité personnaliste qui pouvait avoir pour conséquence une exaltation de la sensualité, au risque de compromettre le but principal de la famille : génération et éducation des enfants.

C'est en s'inspirant du décret du Saint-Office en date du 29 mars 1944, se prononçant contre cette opinion nouvelle que l'auteur de cet ouvrage sur la distinction classique entre la fin primaire et les fins secondaires du mariage, a mené son enquête historique.

Le chapitre Ier, consacré à la doctrine de saint Augustin, nous paraît une bonne mise au point de sa position, aussi exacte à en relever les mérites que sincère à en signaler les déficiences. C'est à lui que se rattache la courbe historique tracée à partir de la nette proclamation de la primauté absolue de l'enfant, sans préjudice néanmoins pour d'autres fins plus ou moins connexes.

A. B.

Rolland E. : *Sexe et psychologie.* In-16, 175 p., Édit. fam. de France, 1947.

Il faut connaître le jeune homme et la jeune fille dans leur psychologie respective pour les aider à la préparation du mariage. Un parallèle assez piquant entre les deux sexes et qui en balance ingénieusement les qualités et les défauts, nous livre cette connaissance. Après avoir attiré l'attention sur la crise de l'adolescence, qui se cherche pour sortir de son impersonnalité ; sur les malheurs et les dangers du célibat, s'il n'est pas accepté librement pour une grande tâche spirituelle à remplir, l'auteur conseille aux jeunes de se préparer au mariage en faisant profession d'amour, mais d'amour vrai, neuf, exclusif, de dévouement réciproque sans arrière-pensée ni lâche réserve. Le don consenti et volontaire de soi ne s'impro-

vise point, d'où la nécessité de réformer l'un pour l'autre son propre caractère afin de ne pas compromettre la bonne entente de la vie conjugale. Cette excellente étude psychologique permettra aux jeunes se connaissant mieux l'un l'autre, selon les tendances heureuses et riches de leur sexe, leurs déficiences natives, leurs besoins individuels, de se compléter l'un par l'autre, de s'enrichir, de se perfectionner en spiritualisant l'idée et la pratique de l'amour chrétien dans le mariage.

A. B.

O. Lemarie, *Initiation de l'enfant à la vie sociale.* In-16, 84 p., Édit. fam. de Fr., 1946.

Il importe aux parents et aux maîtres de préparer l'enfant à la vie sociale de bonne heure, par une action concertée sur le cœur, la volonté, l'intelligence. Il est particulièrement nécessaire de réagir contre l'égoïsme et l'individualisme. L'auteur s'acquitte de sa tâche en philosophe, en psychologue et surtout en pédagogue expérimenté. Il y a là un condensé de savoir et d'expérience qui en fait un précieux manuel et un manuel complet : Deux parties : Acquisition de l'esprit social ; Acquisition de la technique sociale, étudient le problème sous tous ses aspects, sans oublier les conditions pratiques.

A. L.

O. Lemarie, *Influence des sports sur l'individu et la race*, in-16, 55 p., Édit. fam. de France, 1946.

Entre deux aperçus sur les types actuels de sports et le statut des sports, on étudie l'influence des sports : sur l'individu, sur le public, sur la nation et la race. Tout est juste, opportun, pratique, à l'adresse surtout de l'éducateur. Le sport peut contribuer à procurer l'équilibre physique et moral, l'épanouissement intégral, la maîtrise de soi, l'adresse, l'assurance, la ténacité, le sens de la discipline et de la solidarité. A quelles conditions sera-t-il un bienfait pour l'individu, spécialement pour l'adolescent ? Car il y a le sport qui tue, qui déséquilibre, qui hypertrophie le physique. D'excellentes vérités sont dites encore sur l'aspect social du sport, ses effets sur le public des lecteurs et des spectateurs. L'auteur est un moraliste très averti.

A. L.

Gonzague Truc : *Incarnation et Rédemption.* In-13, 155 p., Desclée de Brouwer, s. d.

Gonzague Truc est un apologiste du dehors ; il s'est penché sur les deux plus touchants mystères du christianisme en philosophe et en moraliste ; il a été ébloui par l'humaine grandeur qui s'en dégage : de tels mystères répondent si parfaitement aux pétitions du cœur et à leurs pensées. Il termine son ouvrage par ces mots qui sonnent si étrangement sur les lèvres de qui ne croit pas encore : « Toute vie qui n'est pas une vie chrétienne, n'a pas de sens ».

Ces réflexions sur l'Incarnation et la Rédemption sont pénétrantes, sinon d'une lecture toujours aisée. G. Truc connaît ses auteurs ; il a médité saint Thomas, il s'est mis à l'école de ses commentateurs les plus fidèles ;

il nous livre sur le péché originel, les assonances de l'Incarnation, les antinomies de la Rédemption, un écho de leur enseignement filtré à la fois et agrandi par les préoccupations d'un esprit moderne. L'ouvrage se présente avec le *Nihil obstat* du P. Lebreton. Il s'adresse à ceux qui se cherchent dans l'angoisse de leur cœur au milieu du désarroi des philosophies modernes ; et les chrétiens de plus ou moins longue date pourront y trouver une conscience plus vive des richesses de leur christianisme. Puisse l'auteur, sur ces chemins de la foi, n'être point seulement la borne indicatrice, mais bientôt l'entraîneur fidèle et dynamique ! De telles pages bienfaisantes peuvent fonder de tels espoirs.

A. Sage.

R. P. Balardy, *Les fondements de la religion et ses origines.* In-16, 204 p., Spes, 1947.

Pages courtes, à la portée de tous, destinées à ceux que la question religieuse intéresse, mais ne disposent que de peu de loisirs pour s'en informer ou parfaire leur instruction. Dépouillées de technique et d'érudition compliquées, elles n'en sont pas moins substantielles. L'auteur, particulièrement bien au courant de ces choses, passe en revue les hypothèses transformistes, étudie l'âme humaine et son origine, la naissance du sentiment religieux, la Révélation biblique ; et c'est pour arriver au terme d'un émouvant crescendo, au problème fondamental, source de tout christianisme, celui de la divinité du Christ-Jésus (P. Humbert). — En appendice on nous montre la religion gardienne des libertés privées et publiques. Il est regrettable que la correction ait laissé échapper tant de fautes d'impression et d'orthographe.

B. Gilson.

H. Desroches : *Inspiration religieuse et structures temporelles*, aux Éditions ouvrières. Collection « Bases de l'Humanisme ».

Une suite d'études plus ou moins longues traitant de l'Église comme société temporelle durant les treize premiers siècles. H.-C. Desroches définit le rôle temporel de l'Église et celui des chrétiens qui doivent être du monde sans en être, puis situe l'ensemble de l'ouvrage, « une série de contributions historiques portant sur les treize premiers siècles de chrétienté ». La question des « communautés primitives » est ensuite longuement étudiée par H.-C. Bardy. L'Incarnation de l'Église dans le monde ne pouvait se faire sans interactions réciproques de l'un sur l'autre. C'est le sens que R. Aubenas donne à « l'influence du christianisme sur le droit romain ».

Puis viennent 5 articles signés : « Le rôle temporel de l'Église du IVe au VIIe siècles » (J.-R. Palanque et E. Delaruelle) ; « Saint Basile et l'assistance aux malheureux » (S. Giet) ; « Les biens de l'Église considérés comme patrimoine des pauvres à travers les conciles occidentaux du VIe siècle » (cette étude très réussie est faite à partir des canons conciliaires) ; « La vie économique des monastères au Moyen Age » (Dom Leclercq) ; « Réformes de structures en chrétienté » (H.-D. Chenu). Une « note sur la continuité du rôle agraire des cisterciens » clôt le volume (par J.-M. Gatheron). Ces

travaux, produits par des spécialistes, restent dans le cadre d'une documentation abordable et sérieuse pour qui voudrait, à la lumière de l'histoire de l'Église — qu'on a peut-être trop négligé de consulter — comprendre mieux la question sociale actuelle, en pénétrant davantage le christianisme dans la pureté de sa source.

L. M.

BERNARDIN COLLIN, O. F. M., *Les Lieux-Saints*. In-8° de 240 pages, avec 18 photographies et un plan détaillé du Saint-Sépulcre, sous couverture illustrée en 2 couleurs. Les Éditions internationales, 1948.

Cet ouvrage est consacré à la question des Lieux-Saints de la Palestine ou, pour mieux dire, aux litiges soulevés depuis plusieurs siècles pour la possession ou l'usage de quelques sanctuaires. En effet, tous les sanctuaires palestiniens ne sont pas visés par l'expression de Lieux-Saints. Il en est d'autres qui appartiennent exclusivement à une confession religieuse ou à une communauté : tels l'Éléona, Gethsémani, l'Ecce Homo, Saint-Étienne, etc..., pour nous en tenir à Jérusalem et aux catholiques. Ceux-là l'emportent, et de beaucoup, en nombre sinon en importance, sur ceux dont la jouissance est actuellement partagée et disputée. Les sanctuaires contestés à un titre ou à un autre se réduisent à la basilique du Saint-Sépulcre qui englobe à la fois le Calvaire et le tombeau de Notre-Seigneur, au Cénacle, au tombeau de la Sainte Vierge près de Gethsémani, enfin à la basilique et à la grotte de la Nativité dans Bethléem. En quelques pages d'une sobre érudition et d'une clarté solaire, sans aucune acrimonie, le P. Collin en retrace l'histoire, ainsi que l'objet des contestations. Celles-ci remontent au XVIe siècle seulement, depuis que les Turcs occupèrent la Terre Sainte et que les Grecs phanariotes se substituèrent en Palestine à l'élément orthodoxe indigène. Au cours des quatre derniers siècles et en tenant compte de quelques rares moments d'accalmie, le conflit a persisté, avec l'intention d'éloigner progressivement les catholiques représentés par les religieux franciscains. Ceux-ci appuyés sur leurs droits et, depuis le roi François Ier, par le concours diplomatique et parfois armé de la France, ont résisté de leur mieux à ces empiètements, aboutissant ainsi à une sorte de *statu quo* qui s'est prolongé jusqu'à la guerre de 1914.

La victoire des Alliés en 1918 a amené l'éviction des Turcs, remplacés par les Anglais, sinon le triomphe des catholiques. Les musulmans sont restés les maîtres de ce qu'ils détenaient ; un nouvel élément non chrétien, le sionisme juif s'est infiltré dans la place, jouissant en peu de temps d'une certaine prépondérance, grâce à un statut privilégié ; quant aux catholiques, ils ont perdu le protectorat français sans acquérir une situation juridique, de par l'opposition systématique de l'Italie à tout ce qui aurait pu favoriser la France. Ainsi le traité de Versailles et celui de Sèvres les ont conduits à une impasse, d'où ils ne savent comment sortir. Heureusement que possession vaut droit et que les titres ne manquent pas pour justifier cette possession.

Le retrait simulé de l'Angleterre qui s'abrite derrière la Transjordanie et la guerre judéo-arabe sont venus, depuis la rédaction de ce livre, compliquer encore la situation, sans que la moindre éclaircie apparaisse à l'horizon. Rarement affaire d'une pareille importance a été brouillée à ce point. L'internationalisation que l'on invoque à présent n'est qu'un vain mot, si elle ne se traduit dans un plan pratique. L'ouvrage du P. Collin aidera à établir celui-ci et fournira à la France et aux catholiques des raisons d'espérer et de tenir quand même.

S. Vailhé.

J. Beraud, L. Franque, M. Valois, *Variations sur trois thèmes* : théâtre, cinéma, musique. In-16 h., 500 p., Fernand Pilon, Montréal, 1946.

Trois critiques d'art bien connus des amateurs du théâtre, du cinéma et de la musique ont essayé, chacun dans sa branche, d'éclairer notre jugement, en groupant dans leur ouvrage un choix de leurs chroniques, de celles où le lecteur pourra réfléchir et réformer parfois son goût.

Ce n'est pas en vain qu'on affirme pouvoir juger un peuple par son théâtre ; ajoutons, par la qualité de son cinéma. Il convient de rendre hommage au Canada d'avoir, par l'un et par l'autre, assuré, soutenu la pensée française, l'idée spirituelle d'une France vivante à travers les récentes années de servitude, d'une France grandie dans le malheur, capable de retrouver en peu de temps le sens de ses destinées. Mais les pages de J. Béraud ont une portée universelle. Elles sont un guide pour tout amateur de théâtre français. Avec l'auteur, souhaitons qu'on fasse davantage appel à nos grands classiques, maîtres infaillibles d'harmonie, de mesure et de goût.

Léon Franque, chroniqueur cinématographique, traite avec compétence et franchise du septième art, « monstre moderne, proie de l'homme ». L'auteur réfléchit sur son activité vieille de cinquante ans, sur la place qu'il a prise dans le rythme de la vie moderne et sur l'avenir qui lui appartient. « Puissance pyramidale », le cinéma ne peut plus reculer. Il est obligé de se perfectionner toujours s'il veut rester la distraction favorite du peuple. Les cinéphiles liront avec curiosité le chapitre V : « Une palette sans limites » dans lequel est affirmé ce besoin de découvertes et où il présente l'écran de M. Ivanov, inventeur du relief au cinéma.

Enfin, M. Marcel Valois s'est réservé le troisième thème de « Variations ». Il parle de musique et de musiciens anciens et modernes en connaisseur, en artiste fin. Il sait nous mettre en contact vivant avec les compositeurs en travail de création, devant leurs interprètes dans les salles de concert, au milieu des auditeurs, pour surprendre leurs réactions.

Les amateurs de musique apprécieront particulièrement les remarques de l'auteur à propos de l'amour et de l'intelligence de la musique. Aimer la musique, c'est bien ; mais la comprendre est mieux. Et donc, l'éducation est un trésor irremplaçable, et à qui elle aura manqué, l'amour de la musique pourra être donné mais avec une absence de goût véritable.

« Variations » n'est pas un ouvrage technique ni à proprement parler didactique. Aussi est-il accessible à l'intelligence de tous et d'une lecture agréable.

M. S.

DERNIERS OUVRAGES ENVOYÉS A LA REVUE

Actes de S. S. Pie XII, tome I (1939), in-12, 336 p. Bonne Presse, 1949.

AUVRAY (P.) : **Ézéchiel,** in-8° j., 200 p., Ed. du Cerf, 1948 (La Sainte Bible).

Aurelius AUGUSTINUS : **Der Christliche Kampf,** in-16, 100 p., Herder, Vienne, 1948.

BARDY (G.) : **La conversion au Christianisme durant les premiers siècles** (Théologie), 356, in-8°, 356 p., Aubier, 1949.

BARTOLI (Pitt.-L.) : **Simbologia mariana,** guida per gli artisti. In-12, 195 p., Instit. padano artigrafiche, Rovigo.

BECKAERT (J.-A.) : **Les principes d'un esprit social chrétien,** in-16, 146 p., Lethielleux, 1949.

BOURGUET (P.) : **Protestantisme et catholicisme** (« Protestantisme »), in-16, 162 p., « Je sers », 1949.

BERNARD (F.) : **Appel du Christ au don total,** in-16, 262 p., E. Vitte, 1947.

CHEVROT (Mgr) : **Les petites vertus du foyer,** in-16. 119 p., Bonne Presse 1949.

COULET (P.) : **La personne humaine en danger,** in-16, 238 p., Spes, 1949.

CLOSEN (G. E.) : **Die heilige schrift und das beten des Christus** (Kleine texte), in-12, 29 p., Herder, Vienne, 1949.

Cincuentanario Guadalupano (Album commémoratif des fêtes du 50e anniversaire du couronnement de N.-D. de la Guadelupe-Mexico, 1895-1945). In-4°, 216 p., Basilica N. Sra de la G., Mexico, 1946.

« Culture catholique », n° 1. Présence de la pensée chrétienne, in-16, 128 p., La Colombe. Ed. du Vieux-Colombier, 1949.

CHARLES (Chan. Eug.) et les Religieuses du Cénacle : **En marche vers le Sauveur,** 2 vol., in-16 j., 316 et 261 p., Spes, 1949.

CALLEWAERT (C.) : **Saint Léon le Grand et les textes du léonien,** in-8°, VIII-164 p., Beyaert, Bruges.

DUBARLE (D.) : **Optimisme devant ce monde** (Foi vivante), in-16, 168 p., Ed. de la Revue des Jeunes.

ENGLEBERT (O.) : **Les saints d'avril, mai, juin** (Pages cathol.), in-16, 3 broch. de 61 p., Albin Michel, 1949.

EBERLE (J.), KONIG (F.) : **Die Bibel im lichte der weltgeschichte und weltliteratur.** Band I, Das Alte Testament, in-8°, XX-324 p., Herder, Vienne, 1949.

GLORIEUX (Chan. P.) : **Vu et vécu,** L'Eglise en ses premiers débuts, in-16 158 p., Edit. ouvrières, 1949.

GOODIER (Mgr A.) : **La vie publique de Notre-Seigneur Jésus-Christ** (1re année), 203 p., Spes, 1948.

Gabriel de Sainte Marie-Madeleine : **Petit Catéchisme de la vie d'oraison,** in-16, 61 p., Lethielleux, 1949.

HOCEDEZ (E.) : **Histoire de la théologie au XIXe siècle,** t. I (Mus. less. 43 Sect. théol.).

JUNGMANN (J.-A.) : **Missarum solemnia,** 2 vol. in-8°, XIX-610 et VI-615, Herder, Vienne, 1948.

KOSNETTER (J.) : **Die neuheit des Christentums** (Kleine texte), in-12, 37 p., Herder, Vienne, 1949.

LUSSEAU (H.) : **Précis d'histoire biblique, I,** Notions générales, in-8°, 96 p., de Gigord, 1948.

LEKEUX (M.-P.) : **La petite Sœur Céline,** in-16, 254 p., Albin Michel, 1949.

Lettres spirituelles de Dom Chapman, trad. E. Roustang (La vigne du Carmel), in-16 j., 223 p., Edit. du Seuil, 1949.

LACROIX (J.) : **Force et faiblesse de la famille** (La cité prochaine), in-16, 157 p., Edit. du Seuil, 1949.

LAMBRE (M.) : **L'ange exterminateur,** in-8°, 127 p., Edit. du Cèdre, 1949.

MARC (P.) : **Le secret de la beauté morale,** in-16, 192 p., Spes, 1949.

MORICE (H.) : **Le charme de Jésus,** in-16, 172 p., Bonne Presse, 1949.

Marthe et Marie : **Un message d'en-haut,** in-12, 357 p., Edit. Spes, 1949.

MARC-BONNET (H.) : **Histoire des Ordres religieux,** in-16, 136 p., Presses univ. de Fr., 1949. (Que sais-je) ?

MONTIER (Edw.) : **Les jeunes devant l'avenir,** in-16, 189 p., Spes, 1949.

MITTERER (Alb.) : **Philosophie und Theologie** (Kleine texte), in-12, 48 p., Herder, Vienne, 1948.

MAYER (J.-E.) : **Die natur und berufsstaende in der Christlichen gemeinde** (k. t.), in-12, 31 p., Herder, 1948.

MERSCH (E.) : **Morale et corps mystique** (Mus. less., sect. théol., 34), 2 vol., 3e édit., in-8°, 278-152 p., Desclée de Brouwer, 1949.

MARCEL (G.) : **Position et approches concrètes du mystère ontologique** (Philos. contemporaine, textes et études, 3), 91 p., Nauwelaerts, Louvain et J. Vrin.

MOULARD (A.) : **Saint Jean Chrysostome,** sa vie, son œuvre, in-8°, 460 p., Procure générale du Clergé, 1949.

ORTEGAT (P.) : **Philosophie de la religion** (Bibl. phil. de Louvain), 2 tomes, 847 p., J. Vrin et Inst. sup. de phil. Louvain.

Œuvres philosophiques de Newman. Trad. de S. Jankélévitch, préface et notes de M. Nédoncelle (Bibl. philos.), in-16, 668 p., Aubier, 1945.

OSTY (Chan. E) : **Les épîtres de saint Paul aux Corinthiens** (La Sainte Bible), in-8° j., 116 p. Edit. du Cerf, 1948.

— **Les quatre Evangiles,** in-16 j., 453 p., Edit. Siloé, 1949.

OATES (W. J.) : **Basic writings of s. Augustine** : vol. I, Confessions et 12 traités ; vol. II, Cité de Dieu et Trinité. In-8°, XL-847 et 898 p., Randon House, New-York.

O'CONNELL (J.-P.) : **The eschatology of s. Jerome** (Dissert. ad lauream, 16), X-199 p., Sem. S. M. ad Lacum, Mundelein, Ill., U.S.A., 1948.

PAUTREL (R.) : **L'Ecclésiaste** (La Sainte Bible), in-8° j., 40 p., Ed. Cerf, 1948.

Prières de S. S. Pie XII, in4-°, 101 p., Plon, 1949.

PHILIPON (M.) : **Le sens de l'Eternel,** in-12, 144 p., Desclée de Brouwer, 1949.

RAHNER (K.) : **Kirche der Sünder** (Kleine texte), in-12, 26 p., Herder, 1948.

Roman de la conversion de Newman par lui-même, trad. Mme Lefrançois-Pillon, in-16, 415 p. Ed. du Vieux Colombier, 1949.

ROUSSOS (E.) : **Lexilogion ecclesiastikoi dikaioi triglosson,** 2 vol., I, dr. byzantin ; II, droit latin. In-12 j., VIII-488 p. et VIII-224. Athènes, r. Eptanissou, 1948-1949.

Sainteté de Marie (Bulletin de la Société franç. d'Etudes mariales, 1947), in-8°, 131 p., Vrin J., 1948.

SOIRON (Th.) : **Das Christusgeheimnis unseres Lebens** (kleine t.) in-12, 23 p., Herder, Vienne, 1949.

SCHAURHOFER (Mgr A.) : **Wie stellen wir uns zum sozialismus ?** in-12, 21 p., Herder, 1949.

SCHMITZ (Dom Ph.) : **Histoire de l'Ordre de Saint Benoît,** tomes III et IV, in-8°, 320 et 296 p., Edit. de Maredsous, 1948.

SOUBIGOU (L.) : **Marie notre aimable reine** (Rayons), in-8°, 48 p., La Madone, Angers, 1949.

STANDINGER (J. Dr) : **Das schoene als Weltanschauung.** Im lichte der platonisch-augustinischen geisteshaltung, in-8°, 334 p., Herder, 1949.

THONE (Chan. P.) : **Aux sources de notre union divine.** Le Saint-Esprit en lui-même et dans notre vie. In-16, 167 p., Casterman, 1947.

TROISFONTAINES (R.) : **Le choix de J.-P. Sartre,** 2e édit., 6e mille (Centre de recherches philos. et spirit.), in-16, 124 p., Aubier, 1946.

VALONS (G. de) : **Jean de Bourbon** (Fig. monastiques), in-8°, 172 p., Edit. de Fontenelle, 1949.

VAN DER MEER DE WALCHEREN (P.) : **Dieu et les hommes,** in-12, 673 p., Desclée de Brouwer, 1949.

WALTER (O.) : **Pie XII, sa vie, sa personnalité,** in-12, 295 p., Salvator-Casterman, 1949.

WELL (Alfons) : **Die Funktion des Thomismus in der neueren Theologie** (K. t.), in-12, 36 p., Herder, Vienne, 1948.

WILLAM (F.-M.) : **L'Histoire du Rosaire** (trad. Abbé R. Guillaume), in-8° c., Salvator-Casterman, 1949.

WOLFSON (H. A.) : **Philo,** Foundation of religions philosophy in judaism, christianity and Islam, 2 vol., 2e édit., VIII-462 p. et XIV-531 p., Harvard, Univ. Press., Cambridge, Mass., 1948.

OUVRAGES RECENSÉS *(suite)*

L'ANNÉE THÉOLOGIQUE
* 1949 *

JÉSUS ET MARIE

Leur mutuelle appartenance et notre joyeuse dépendance

Un des premiers principes qui commandent la vie spirituelle est que l'ordre des remontées de l'homme jusqu'à Dieu doit correspondre à celui des venues de Dieu jusqu'à lui. C'est dans cette perspective qu'il faut se placer pour intégrer la vie mariale dans le plan d'ensemble que lui ont fixé les desseins de Dieu sur l'humanité. On n'est que trop porté, inconsciemment peut-être, à considérer comme des activités de luxe les diverses manifestations de la dévotion pour la Vierge Marie. On oublie que la place de Marie dans l'œuvre de la Rédemption n'a rien d'accessoire ni de surajouté. Le plan que Dieu a conçu dans sa Sagesse éternelle est celui du rétablissement de ses droits divins outragés et du salut de l'humanité par la voie de l'Incarnation du Verbe dans le sein de la Vierge Marie et de son immolation sur la Croix. La coopération de Marie est tellement essentielle à l'exécution de ce dessein rédempteur, que sa réalisation dut commencer par le message de l'ange Gabriel à la Vierge, dont le consentement était attendu par la toute-puissance divine.

Pour mieux comprendre à quel point Jésus et Marie sont unis dans l'œuvre de notre sanctification et dans les exigences de notre dévotion, il importe de considérer de plus près le fait de leur association providentielle et les conditions d'une véritable piété à leur endroit.

I. — L'ORDRE DES VENUES DE DIEU JUSQU'A L'HOMME : LE MYSTÈRE DE JÉSUS ET DE MARIE

Pour exprimer brièvement l'essentiel du mystère de Marie, il n'existe pas de formule plus complète que l'appellation de Vierge-Mère. Marie est avant tout la Mère de Dieu : si l'on veut ajouter, avec Dante, qu'elle est « la Fille de son Fils » on pressent que cette filiation est d'une nature très particulière, précisément puisqu'il s'agit d'une « filiation maternelle ». On sait aussi que l'étroite association de Jésus et de sa Mère rejoint, par certains aspects, l'union profonde et cordiale des époux ; aussi désigne-t-on parfois la Vierge Marie comme « l'Épouse » du Christ. Marie est Mère, et c'est en tant que Mère qu'elle est Fille et Épouse ; cette triple dignité de Mère, de Fille et d'Épouse est auréolée, par sa Virginité : que de mystères accumulés en ce peu de mots !

1. La Filiation de Marie.

La grâce de la Rédemption inonda l'âme de Marie dès le premier instant de sa Conception Immaculée. Par cette grâce, elle devenait Fille de Dieu dans le Christ. Elle recevait par anticipation les fruits de la Passion du Sauveur et elle devenait ainsi participante du privilège de sa filiation.

Mais cette sanctification de la Vierge Marie surpasse de toute façon celle de nos âmes. Elle est « première ». Les autres rachetés verront la grâce de la Croix effacer leur souillure et les libérer de leur culpabilité, tandis que Marie fut préservée d'emblée de la moindre participation au péché d'origine et comblée de richesses spirituelles. Elle est, dès le début, la toute pure et la toute sainte, l'Immaculée !

La virginité de son âme inclut cette merveilleuse préservation de tout élément peccamineux, même d'ordre héréditaire et involontaire. Aurait-elle été son lot si déjà elle n'avait été traitée par la bienveillance divine en future Mère de Dieu ? Aussi n'est-elle pas seulement créée dans l'état de grâce, mais dans un état de grâce d'une surprenante élévation ; celui que dispense le Dieu d'amour à la femme élue pour devenir la Mère du Verbe Incarné.

Non, Marie n'a pas été rachetée et sanctifiée simplement pour être une chrétienne éminente parmi les chrétiens, une

très grande sainte dominant tous les saints. Elle ne va pas s'inscrire dans la lignée des fidèles ordinaires, et pas davantage dans celle des prêtres qui recevront, par l'ordination sacerdotale, le pouvoir d'accomplir sur terre les gestes sacrificiels et sacramentels du Christ-Prêtre. Elle s'établit d'emblée dans l'ordre maternel qui est le sien, et en vue duquel elle a reçu une sanctification initiale toute particulière, qui ne convient qu'à elle. Marie est véritablement mise à part du reste de l'humanité pour une dignité unique et incomparable : elle est Fille de Dieu à un tel degré et de telle façon qu'elle est ainsi préparée à devenir la Mère de Dieu, en vertu de sa prédestination toute spéciale.

Contemplons cette « Fille de Dieu » à trois moments décisifs de sa vie spirituelle : à l'instant de sa Conception, lors de l'Annonciation et aux heures douloureuses de la Passion.

Dieu comble de grâces l'âme de Marie, en la créant pour animer le corps où un jour le Verbe s'incarnera pour notre Rédemption. Plus il l'introduit par la grâce dans son intimité, et plus il la prépare à cette autre intimité, qui sera celle de la Maternité divine. Mais pourquoi parler d'une autre intimité ? Est-elle vraiment différente ? Car cette Filiation n'a d'autre but que la Maternité elle-même. Pour Marie, il n'y a pas de sainteté concevable en dehors de sa destination maternelle ; il faut qu'elle s'élabore en fonction d'elle et c'est dans cette Maternité qu'elle trouvera sa véritable éclosion et son climat normal.

L'Annonciation le met bien en lumière. Ce qui est proposé à Marie par le céleste messager, c'est la ratification du plan du salut de l'humanité. Mais les choses sont déjà engagées au-delà de ce qui paraît : car, présumant ce consentement à l'œuvre du salut, Dieu a déjà répandu les trésors de la Rédemption dans l'âme dont il sollicite l'agrément. Pourtant ce consentement n'est pas une pure formalité sans conséquence et sans efficacité : il conditionne réellement l'exécution des plans divins. Dieu ne veut pas que Marie soit entraînée à son insu dans cette œuvre. Elle doit ratifier les propositions divines. Sa Filiation et sa Maternité sont ici unies au point qu'il paraîtrait difficile de les distinguer l'une de l'autre. On peut affirmer, toutefois, que c'est à une grande et surabondante grâce de Filiation qu'elle doit d'être introduite en future Mère de Dieu dans les conseils divins, où son avis sera décisif. C'est une Fille de Dieu qui

reçoit les lumières et la force requises pour accepter de devenir, en toute lucidité et en pleine responsabilité, la Mère de Dieu. Grâce de Filiation, concédée en fonction de la Maternité, et permettant d'y accéder en esprit de soumission absolue à la volonté divine !

Voici maintenant Marie au pied de la Croix. Son Fils y meurt pour elle et pour nous. Elle vient à la source jaillissante du sang dont l'actuelle effusion a déjà produit en elle, par anticipation, tant de fruits ! Car le fleuve qui jaillit des artères et des veines du Crucifié a passé sur son âme et l'a sanctifiée. Elle se tient reconnaissante pour sa rédemption, son salut, sa justification et sa sanctification, auprès de cette Croix où la mort de son Fils est le prix de son rachat. Peut-être ne s'est-elle jamais sentie aussi profondément « Fille de son Fils » qu'en cette heure solennelle et douloureuse. Mais jamais non plus elle n'a aussi bien compris que cette Filiation s'insérait dans sa vocation maternelle et virginale. Sa rédemption personnelle ne s'accomplit pas exactement sur le même plan que celle du reste du genre humain. Car elle seule est rachetée pour être la Mère du Sauveur et pour devenir avec lui la Corédemptrice.

Cette Filiation maternelle est virginale. Elle oriente l'âme de Marie vers une exclusive appartenance à Dieu. La grâce qui s'empare d'elle sollicite de sa part une adhésion sans mesure. Elle l'accorde sans hésitation et sans réticence. La divinisation de l'âme de Marie est assurée par la virginale acceptation des générosités de Dieu (grâce de Filiation) octroyées en vue d'une destinée exceptionnelle qui est la Maternité divine.

2. La Maternité de Marie.

1° *Jésus est le Fils de son libre consentement.*

Ce n'est pas un aveugle hasard qui a fait naître Jésus de la Vierge Marie, ni même la simple action de la Providence commune. Il y a eu un plan divin bien arrêté, une élection de Marie, une vocation aux fonctions et à la dignité de Mère de Dieu, une prédestination indubitable et une préparation d'âme commencée dès le premier instant de sa Conception, qui fait de la Vierge Marie l'Immaculée. Mais, d'autre part, on trouve aussi un consentement sollicité de Marie par l'ange Gabriel, spécialement envoyé de Dieu à cet effet : un consentement

donné après mûre réflexion, en toute lucidité, avec une volonté d'engagement total pour la réalisation de cette grande œuvre qu'est l'Incarnation rédemptrice : Marie a accueilli Jésus dans son esprit, en envisageant l'essentiel de son mystère, et dans sa volonté, en acceptant de contribuer de tout son être à sa réalisation, avant de le concevoir dans son sein. Ou plutôt, l'Incarnation s'est accomplie en elle au moment même où elle en exprimait le consentement : de sorte que l'*Ecce venio* du Christ entrant dans le monde a coïncidé avec le *Fiat* de Marie.

Nous sommes en face d'un mystère de liberté, qui n'est pourtant pas exempt de nécessité. Liberté de Dieu qui, sans y être obligé, choisit de sauver le monde, et qui adopte pour le faire le plan de ses préférences. Liberté de Marie, préparée et sollicitée, il est vrai, mais non contrainte, qui engage par son acceptation non seulement sa destinée et la nôtre, mais toute l'histoire de l'univers.

Et pourtant, comme cette acceptation de Marie est nécessaire, plus encore que ce péché d'Adam, préalable à la Rédemption, dont la liturgie du Samedi-Saint ose chanter : « *O vere necessarium Adæ peccatum !* » Dieu avait décrété que notre salut ne s'opérerait que par son Fils fait homme dans le sein de la Vierge Marie. Cet homme, qui porterait le nom de Jésus et qui sauverait le monde, n'existerait dans sa nature humaine, et, par suite, ne serait le Fils de Dieu incarné, l'Homme-Dieu, qu'en étant le Fils de Marie. O Fils nécessaire de Marie, fruit de son élection gratuite et de son libre consentement !

Mais qui ne voit combien ce mystère maternel et filial nous concerne, combien il est nôtre ? Car nous, qui sommes appelés à participer à la grâce filiale du Christ, nous dépendons nécessairement de Marie, nous devons à son consentement et à sa prière les grâces qui déferlèrent sur nous du Christ-Sauveur et qui nous sont à tout moment offertes : grâce de notre baptême et de tous les sacrements reçus ; grâces prévenantes, opérantes et coopérantes ; grâces de conversion, de repentir, de prière ; grâces de générosité et d'apostolat. Consentement et prière de Marie qui s'inaugurèrent aux jours de l'Annonciation, de la Passion et de la Pentecôte, mais qui se renouvellent et se précisent à chaque instant de notre vie. Marie nous connaît, « *hic et nunc* », elle veut notre bien ; elle l'implore et elle l'obtient. Nous ne saurions empêcher ces interventions maternelles, ni la réponse favorable du Seigneur.

De la Rédemption, Marie n'est pas la source lointaine et profonde : c'est Dieu. Ni le fleuve, aux eaux fécondantes et mouvantes (un chemin qui marche) : c'est le rôle du Christ, qui est « la voie, la vérité et la vie ». Mais comme éclusière, c'est Marie qui en règle le débit, qui ouvre à son gré les vannes. Finalement, quoique secondairement, c'est d'elle que tout dépend. Je puis bénéficier du fleuve (le Christ et son œuvre) sans penser à la source (Dieu) : mais pas longtemps ; car lorsque le Christ irrigue nos âmes, il y provoque un reflux analogue à celui que cause la marée dans nos fleuves côtiers : les eaux remontent vers la source. L'éclusière, elle, est si discrète que je pourrais ignorer son existence, tout en dépendant absolument de sa vigilance et de son inlassable dévouement. Mais si je comprends son rôle essentiel, si je connais l'amour avec lequel elle le fait pour moi, comment lui refuserais-je ma reconnaissance et mon admiration ?

2° *Jésus est le Fils de sa chair virginale.*

Le fleuve de la Rédemption s'écoule sans arrêt sous le contrôle de Marie. N'a-t-il pas jailli des veines du Christ supplicié ? Mais le Christ n'était pas seulement le Fils du consentement que Marie accorda à Dieu, le Fils de son esprit et de sa volonté : il était aussi le Fils de son corps et de sa chair. La source lointaine et profonde (la nappe d'eau souterraine) d'où jaillit le fleuve, c'est Dieu, le Père qui, de toute éternité, engendre son Fils dans un acte de connaissance infini et immuable. Mais cette nappe affleure au sol, sous l'aspect d'une source modeste, dissimulée au creux d'un paysage rustique : cette source prochaine et discrète est Marie. Si elle est devenue l'éclusière, c'est que, préalablement, elle était la source de cet immense fleuve.

Elle a consciemment donné son sang très pur et sa chair virginale pour l'élaboration du Corps sacré du Sauveur. Elle a préparé dans son sein la future victime de la Croix et de l'Autel. Lorsqu'à Bethléem (maison du pain), elle enserre de langes l'enfant nouveau-né, elle ne pense sans doute pas aux bandelettes du sépulcre ni aux nappes de nos autels. Au moins rend-elle possibles les unes et les autres, qui seront nécessaires en leur temps. Avec quelle joie dut-elle contempler les traits de ce visage d'enfant (plus tard la Sainte Face), le visage de

« Dieu parmi nous ». Elle nourrit de son lait celui qui nous abreuvera de son sang. Elle adore son Fils, objet de sa religion, de sa foi, de son espérance et de son amour. D'autre part, elle l'élève, elle l'éduque, lui apprend à parler et à marcher (à lui qui, selon d'autres sciences, sait tout) ; elle lui commande et il lui obéit.

3° *Le mystère de la Maternité virginale.*

Marie, la Mère de Dieu, est la Vierge incomparable : elle jouit d'une parfaite virginité d'âme et de corps, d'une virginité sans défaillance : Marie est *toujours* Vierge : avant, pendant et après la conception et l'enfantement.

Le consentement décisif qu'elle apporta, par son *Fiat*, à l'Incarnation rédemptrice, procéda de la virginité de son âme. Marie n'appartenait qu'à Dieu. L'emprise de la grâce initiale, qui avait été si forte, ne fut jamais contrariée par la moindre révolte ou la plus petite résistance, ni par un semblant d'hésitation. Marie était toute à Dieu, elle n'aimait que lui ou en lui, elle n'avait d'autre volonté que la sienne. Aussi était-elle prête aux engagements auxquels la presseraient une grâce intérieure ou un appel plus explicite d'en haut. Avec la même simplicité qui avait préludé à son propos (sinon à un véritable vœu) de virginité, elle se déclarera « la servante du Seigneur » pour devenir la Mère de Dieu. Marie ne refusera jamais rien à Dieu, elle ne vivra que de lui et en lui. Cette absolue conformité au vouloir divin, avec la donation sans mesure qu'elle procure et l'intimité profonde où elle entraîne, c'est la virginité d'âme de Marie.

La Maternité vint confirmer cette Virginité et lui donner une spécification inattendue : elle ne devait ni ne pouvait en contrarier l'épanouissement ou en ternir l'éclat.

La Maternité virginale est, en effet, un mystère d'âme. Il ne fallait pas que l'âme de Marie, consacrée à Dieu d'une manière si exceptionnelle, pût être détournée de cette orientation essentielle et exclusive, même par la conception, la naissance et l'éducation d'un Fils. Mais ici, il n'y aura ni conflit de tendances, ni partage d'affection, puisque ce Fils est Dieu. L'amour virginal que Marie éprouvait pour Dieu va, sans rien perdre de son élan ni de sa pureté, devenir amour maternel. Aucune autre créature ne pourra rien ressentir d'analogue à

l'égard de Dieu : un amour maternel ! Mais celui-ci devra à son épanouissement dans une âme virginale une transfiguration à laquelle aucune autre mère ne saurait atteindre vis-à-vis de ses propres enfants.

4° *Maternité universelle.*

La Maternité virginale de Marie s'étend à l'universalité des rachetés. Ceux-ci ne font qu'un avec le Fils unique : c'est dans son Fils que le Père les aime et qu'il les veut à lui. L'influence maternelle de Marie va présider à leur insertion et à leur croissance dans le Christ ; sa dilection maternelle et virginale les enveloppe désormais et leur procure tout ce qu'exige leur condition de fils. Cet amour demeure virginal, c'est-à-dire exclusivement consacré à Dieu, bien qu'il nous atteigne dans notre vie intime. Marie nous aime vraiment dans ce qu'il y a en nous de plus strictement personnel ; mais ce faisant, c'est encore son Fils et son Dieu qu'elle aime en nous. Car elle « forme le Christ en nous » et elle contemple en nous les traits du Verbe incarné. Elle nous aide à mener, selon notre mode spécifique, cette vie filiale qui est le but de notre élection surnaturelle et qui doit resplendir, avec l'aide de la grâce, dans le plus infime détail de notre existence, dans nos pensées, nos affections et nos actes.

D'après l'économie de salut qu'a décrétée la Sagesse de Dieu, nul ne saurait avoir Dieu pour Père sans avoir Marie pour Mère : pas même le Seigneur Jésus. Pareillement, Marie ne peut être la Mère de Jésus sans devenir simultanément la Mère des hommes, que Dieu a appelés à la vie filiale. Son *Fiat* étend jusqu'à nous son acceptation et son amour. La Virginité incomparable de cette Mère unique favorise cette expansion sans limites de son amour : son cœur qui n'avait rien à refuser à Dieu se trouve d'emblée à la hauteur d'une mission maternelle aussi étendue que la Rédemption et qui n'exclut aucun homme : car Dieu veut le salut de tous ; il les veut rachetés par son Fils et devenus fils de Marie.

3. La Coopération de Marie à l'œuvre de Jésus.

Le mystère de l'Incarnation a comporté un don mutuel du Christ à Marie et de Marie à Jésus. Lorsque le Verbe préexistant consentit à se livrer à Marie pour qu'elle le conçût dans

son sein, il devint son Fils dans le temps, comme il était de toute éternité le Fils de Dieu. Mais un Fils qui avait partie liée avec sa Mère en vue d'une mission de salut, pour laquelle elle deviendrait l'associée de toutes les heures et la coopératrice universelle. Marie accepta : elle se donna à son Fils selon cet amour inconditionné qui la liait à Dieu et qui, en se mettant au service de la Rédemption, ne changeait pas d'objet. Cet amour était virginal : il engageait l'âme de la Mère dans une telle intimité avec son Fils que cette union spirituelle déborderait le cadre le plus ample des relations d'une mère avec son enfant. Marie entrait vraiment, quoique de façon nettement subordonnée, dans l'œuvre de son Fils : au titre d'une Maternité qui devenait un « mariage d'âmes », c'est-à-dire une amitié d'une profondeur, d'une extension et d'une efficacité qui n'existe qu'entre époux.

Si étonnante, et peut-être si rebutante par certains côtés, que soit au premier choc l'expression : « Marie, Épouse de son Fils », on l'évite difficilement. Il est significatif de voir des auteurs d'abord très attentifs à s'en garder, y aboutir par une sorte de nécessité interne et donner ensuite à leurs exposés cette orientation si riche de signification. Mais on soulignera plus que jamais le caractère essentiellement virginal de cette situation d'Épouse, qui reste fondamentalement conditionnée par la dignité maternelle.

Deux comparaisons permettent d'envisager plus nettement ces mystères d'étroite union et de mutuelle appartenance, de concours très intime dans une subordination essentielle. Elles ont, l'une et l'autre, des attaches bibliques et traditionnelles.

La première considère Marie comme la nouvelle Ève auprès du nouvel Adam. C'est saint Paul qui a vu dans le Christ le second Adam (*Rom.*, v, 14 ; *I Cor.*, xv, 22, 45) : car le Christ établissait dans la grâce octroyée par la Rédemption, plus abondante que la grâce originelle, l'humanité que le premier Adam avait rendue pécheresse. Paul ne parle pas de la nouvelle Ève. Mais d'elle-même, cette application s'offrait à l'esprit : bientôt les Pères l'exploitèrent. Ils soulignaient ressemblances et dissemblances entre ces deux femmes, dont les responsabilités furent considérables pour les destinées religieuses de l'humanité, l'une comme séductrice d'Adam, l'autre comme associée du Christ dans l'œuvre du salut.

La seconde comparaison se tire du mystère du Christ et de l'Église, tel que l'expose l'Apôtre dans son épître aux Ephésiens. L'Église est l'Épouse du Christ (*Eph.*, v, 22-33). Mais qui ignore à quel point se compénètrent le mystère de Marie et celui de l'Église ? La Sainte Vierge est la « figure de l'Église ». Si l'Église est Épouse, ce ne peut être que sur le type de Marie : c'est dans l'âme de Marie que se réalise d'abord et de la manière la plus profonde cette union mystique, d'aspect conjugal, qui caractérise les rapports de l'Église avec le Christ, puis des époux chrétiens entre eux, et aussi ceux de l'âme fidèle (surtout de l'âme virginale) avec le Christ-Époux : « *Veni, sponsa Christi !* »

Il serait déjà long d'énumérer les nombreuses conséquences de cette association étroite, à la fois maternelle dans son fondement, conjugale dans ses exigences et virginale dans son mode de réalisation, qui fait participer Marie, d'une manière seconde et subordonnée, à l'œuvre de son Fils. Dès l'Annonciation où son rôle maternel paraît si particulièrement magnifié, le caractère conjugal se manifeste ouvertement. Le *Fiat* n'est-il pas un engagement solennel, analogue au consentement matrimonial ? Il met Marie au service de la Rédemption comme un instrument des volontés divines et comme la coopératrice de son Fils. Par elle, l'humanité exprime selon les modes choisis par Dieu, son acceptation de l'Incarnation rédemptrice et en fournit consciemment et librement les éléments pré-requis. Elle le fait par la Femme élue, qui sera auprès de l'Homme-Dieu, dont elle devient la Mère, une associée de choix, aimée et élevée au rang d'Épouse.

La dignité maternelle entraîne donc la condition d'Épouse, dans cette Maternité unique dont on peut dire en toute vérité qu'elle est une Maternité divine et une Maternité virginale. Cette Mère-Épouse sera Corédemptrice et Médiatrice et elle sera Reine, dans l'étroite union et dépendance à l'égard de l'unique Rédempteur et Médiateur, qui est le Christ-Roi. C'est le libre choix de Dieu qui a voulu que s'achevât en elle ce mystère de salut qui est tout entier dans le Christ, mais dans lequel le Christ lui fait tenir le rôle d'une Épouse maternelle et virginale. Sa Royauté, sa Médiation, sa Corédemption ne s'ajoutent pas à celles du Christ et ne font pas nombre avec elles. Car elles sont la Royauté, la Médiation et la Rédemption du Christ participées conjugalement, maternellement, et virgina-

lement, par Marie, la nouvelle Eve, la Mère de Dieu et la Mère des hommes.

II. — L'ORDRE DES REMONTÉES DE L'HOMME JUSQU'A DIEU : PAR JÉSUS ET PAR MARIE

Quiconque a saisi le principe de cette étroite association de Marie au Christ dans l'œuvre rédemptrice, est convaincu qu'il serait vain pour lui d'établir sa vie spirituelle hors de l'influence mariale que Dieu a spontanément mais irrévocablement décrétée. Le Verbe s'est choisi la Mère dans le sein de laquelle il prendrait sa nature humaine et dont il naîtrait dans le temps ; mais les chrétiens ne se trouvent plus en face d'une option. Il ne leur reste qu'à ratifier, avec empressement et amour, cette élection divine qui fait de Marie la Mère de Jésus et la leur, l'intime Coopératrice du Sauveur et leur Médiatrice.

Imaginons que mus par une pernicieuse incompréhension ou entraînés par une orgueilleuse révolte, des hommes s'insurgent contre cette domination de Marie sur leur destinée surnaturelle. En diminueraient-ils pour autant le rôle providentiel ? Ils peuvent, il est vrai, créer par leurs mauvaises dispositions un climat défavorable à l'exercice de cette médiation et se priver partiellement de ses bienfaits, mais nullement en restreindre la puissance ni en déposséder celle qui en est titulaire. Ils s'efforcent de s'évader de l'ordre providentiel du salut, mais celui-ci garde ses exigences mariales.

D'autres ignorent pratiquement le caractère marial de l'économie rédemptrice ou ne s'en soucient guère. Ils se contentent d'accepter passivement tout ce que Dieu a décrété ou institué pour leur salut, Marie et l'Église, le prêtre et les sacrements, mais sans accorder à la Vierge Marie ni dans leur pensée ni dans leur vie l'importance exceptionnelle qui lui revient auprès de Jésus et dépendamment de lui. Ils « ne voient pas d'inconvénients » à cette condition mariale de notre régénération et de notre sanctification ; mais ils s'en passeraient avec une égale facilité, y voyant un accompagnement agréable à certaines heures, émouvant parfois, mais qui ne doit pas entraîner une orientation décisive de leur comportement spirituel.

Pour sortir de cette ornière, il suffirait de s'adapter loyalement, avec un esprit pleinement filial, au plan de la Providence

divine. Notre vocation est d'être fils, de nous assimiler aussi étroitement que possible au Fils de Dieu, afin de devenir en lui et avec lui l'objet des complaisances du Père. Mais Dieu nous reconnaîtrait-il pour fils s'il ne retrouvait en nous la dépendance personnelle de son Fils Bien-Aimé à l'égard de sa Mère ? Admettrait-il que nous vivons en fils, si nous ne prenons conscience de nos obligations filiales vis-à-vis de Marie et si nous n'éprouvons rien de l'amour de Jésus pour sa Mère ? Nos dispositions filiales à son endroit seront-elles sincères si nous répudions ou si nous paralysons l'élan de notre amour filial pour Marie ?

Certes, Marie demeure une créature, et nous devons aimer Dieu d'un amour qui transcende celui que nous réserverons à la Mère de Dieu, qui est aussi notre Mère. Nous aimerons Marie selon son rang, dans son ordre maternel, qui est sublime, sans redouter le danger, absolument chimérique, d'aimer Marie plus que Dieu ou que le Fils de Dieu.

Car cette dilection dont nous parlons doit s'appeler charité. C'est une vertu théologale, qui nous fait aimer Dieu de la manière surnaturelle dont il s'aime lui-même et les autres êtres à cause de Dieu et en Dieu. L'amour que nous entretiendrons en nos âmes pour Marie ne pourra jamais être, s'il est sincère et surnaturel, qu'un prolongement et un écho de celui que nous éprouvons pour Dieu. Jamais il n'entrera en compétition avec cet amour divin dont lui vient toute sa consistance et sa valeur. Au contraire, il orchestrera, fortifiera, facilitera cette charité qui nous fait préférer Dieu à toute créature.

Plus une créature sera proche de Dieu, plus elle sera digne de notre amour. Si cette créature est la Mère de Dieu et notre Mère, elle attendra (et Dieu attendra pour elle de notre part) l'explosion de notre amour filial.

L'amour de Marie pour Dieu s'est étendu maternellement à son Fils et à tous les hommes sans risquer de provoquer le moindre refroidissement de sa ferveur pour Dieu : car cet amour maternel était virginal. Ainsi en sera-t-il, toute proportion gardée, de notre amour filial pour Dieu, si du moins il est vraiment virginal, c'est-à-dire sans compromission, sans défaillance, sans calcul. Il se portera vers Dieu, notre Père, et vers celle qu'il nous a donnée pour Mère. Ce n'est pas Marie, on peut en être assuré, qui entamera l'intégrité de notre amour pour Dieu : elle le « virginalisera » s'il en est besoin.

Les âmes mariales sont des âmes virginales. Elles acquièrent, au contact de Marie, cette droiture et cette loyauté qui les livrent à Dieu sans réticence.

Les âmes filiales sont des âmes mariales. Elles ont la conviction qu'elles sont nées de Dieu dans le Christ par l'effet de la Maternité spirituelle de Marie. Elles demeurent filialement unies à Marie pour être plus filialement unies à Dieu.

Car cette Mère de Dieu est Fille de Dieu. Sa grâce filiale (précisément parce qu'elle lui fut octroyée en fonction de sa future Maternité) relève d'un ordre à part. Mais pourtant elle est filiale : et cela permet à Marie d'être notre modèle et notre éducatrice pour nous apprendre à vivre filialement pour Dieu.

N'insistons présentement, ni sur les diverses concrétisations, ni sur les manifestations de notre piété mariale. Contentons-nous d'en avoir dégagé le fondement essentiel, qui est notre vie filiale dans le Christ. Cette filiation divine et mariale obligera ceux qui prendront conscience des exigences de leur état à intégrer la dévotion mariale dans une vie de charité pour Dieu et pour le Christ.

CONCLUSION

La Maternité de Marie provoque un élargissement de notre piété filiale. Sa Filiation nous la propose comme un modèle de docilité à la grâce. Sa condition d'Associée et d'Épouse fait d'elle notre avocate et notre soutien. La grâce de sa Virginité rayonnera dans notre vie, si nous nous laissons, par Marie, pénétrer de Dieu.

Louis Soubigou.

Le SACERDOCE ROYAL des CHRÉTIENS

selon Saint Hilaire de Poitiers

Saint Hilaire est un auteur difficile à situer exactement dans l'histoire de la pensée chrétienne. A la fois très personnel et très fidèle à la Tradition, au courant tout ensemble de la pensée de l'Occident, et de celle de l'Orient, que quatre années d'exil en Phrygie lui ont donné l'occasion de connaître, toutes les influences trouvent en lui un écho à la fois fidèle et original. Son œuvre se révèle souvent comme le confluent de courants fort éloignés dans leur origine et leur développement, ce qui n'est pas pour simplifier le travail de l'historien désireux de marquer les filiations et les dépendances. Dans la question qui nous occupe ici, on pourrait s'attendre, en particulier, à découvrir chez saint Hilaire une influence toute spéciale de l'Épître aux Hébreux : or, si l'évêque de Poitiers admet cette dernière épître comme authentiquement paulinienne, il est remarquable qu'il s'appuie fort peu sur elle pour établir son enseignement touchant le sacerdoce du Christ. Bien plus, il nous semble que les principaux points de cet enseignement sont déjà acquis avant même le séjour en Orient qui dut définitivement dévoiler à l'exilé gaulois les richesses de la lettre paulinienne, et les interprétations déjà si riches dont elle avait été l'objet. En réalité, plus qu'à Origène ou Athanase, l'enseignement d'Hilaire sur le sacerdoce du Christ se rattache, croyons-nous, à Irénée, Tertullien et saint Cyprien.

Cependant les traces d'influence orientales ne sont pas rares, surtout dans les derniers ouvrages : nous les soulignerons à l'occasion. Mais on aurait tort, sans doute, de vouloir trop appuyer sur ces dépendances, au risque de forcer la pensée de notre auteur ou, au contraire, de lui enlever une part incontestable de son originalité.

*
* *

1. — L'enseignement de l'évêque de Poitiers sur l'origine du sacerdoce de Jésus peut nous être une preuve du danger de certains rapprochements et de conclusions trop hâtives. En effet, dans son commentaire à l'évangile de saint Matthieu, écrit avant l'exil en Orient, Hilaire propose une opinion toute semblable à celle que défendait, plus d'un siècle avant lui, Jules l'Africain[1] : la pensée commune aux deux auteurs est que le Christ descend à la fois de race royale et de race sacerdotale : c'est pour montrer cette double descendance que nous trouvons dans les évangiles deux généalogies distinctes de Jésus : selon saint Hilaire, celle de saint Matthieu affirme la descendance de la race royale de Juda, tandis que celle de saint Luc, qui se rattache à Nathan, fils de David et frère de Salomon[2], indique que le Sauveur appartenait aussi à la famille sacerdotale de Lévi[3]. Et dans l'explication de ces divergences, Hilaire se montre, d'ailleurs, très proche de son devancier. Sommes-nous pour autant en droit d'affirmer que l'écrit de ce dernier lui était connu ? Nous ne le croyons pas, pas plus que nous ne pouvons écarter cette hypothèse. Il se peut fort bien que cet enseignement touchant la filiation lévitique de Jésus, enseignement dont on pourrait relever maintes traces dans la tradition orientale, soit une de ces données traditionnelles communes à l'Orient et à l'Occident et remontant jusqu'aux origines.

Ce qui est, en tous cas, clairement exprimé par notre auteur, c'est la fonction qu'avait tout le sacerdoce antique, celui de Lévi en particulier, de préfigurer, d'annoncer, de signifier à l'avance le sacerdoce de Jésus[4]. Mais nous touchons là à un principe qui est capital dans toute l'œuvre exégétique de saint

1. Lettre à Aristide, ed. W. Reichardt (T.u.U., 34, 3), 1909, p. 53, alinéa 1 à p. 55, aliéna 20.

2. Cf. *I Paralip.*, xx, 3, 5 ; 14, 4.

3. « Dum Mattæus paternam originem, quæ ex Juda proficiscebatur, recenset, Lucas vero acceptum per Natham ex tribu Levi genus edocet ; suis quibusque patribus Domino nostro Jesu Christo, qui est æternus et rex et sacerdos, etiam in carnali ortu utriusque generis gloriam probaverunt. » (*In Matt.*, I, 1 (PL. 9, 919 a).

4. In ps. 118, litt. III, 7 (Ed. Feder, CSEL, XXII, p. 381). C'est toujours d'après l'édition Feder que nous citerons le Commentaire aux Psaumes.

Hilaire, et dont l'importance en notre sujet est assez grande pour que nous devions lui accorder quelques instants d'examen. Ce principe a été formulé par l'évêque de Poitiers lui-même au début de cet extraordinaire traité des *Mystères* qui est une véritable introduction méthodologique à l'étude de l'Ancien Testament :

« Toute l'œuvre contenue dans les Saints Livres annonce par des paroles, révèle par des faits, établit par des exemplaires l'avènement de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui, envoyé par son Père, s'est fait homme en naissant d'une vierge par l'opération du Saint-Esprit. C'est lui, en effet, qui, pendant toute la durée du siècle présent, par des préfigures vraies et manifestes, engendre, lave, sanctifie, choisit, sépare ou rachète l'Église dans les Patriarches : par le sommeil d'Adam, par le déluge de Noé, par la bénédiction de Melchisédech, par la justification d'Abraham, par la naissance d'Isaac, par la servitude de Jacob[1] ».

Tout l'Ancien Testament est donc préparation et préfiguration de l'action future du Christ : *præfiguratio*, *species*, *præformatio*, ou termes équivalents, ces mots reviennent constamment sous la plume de saint Hilaire[2]. Mais on aurait tort, croyons-nous, de réduire leur portée à celle d'une simple figuration, d'une image, d'une ébauche : comme l'enseignait déjà saint Irénée, le Christ à venir est déjà présent, en quelque façon, dans ces événements de l'Ancienne Alliance : c'est lui qui, dans le sommeil d'Adam, engendre l'Église son épouse ; lui qui, par les eaux du déluge qui figurent le baptême, purifie déjà l'Église ; lui encore qui la sanctifie, en la personne de Melchisédech bénissant Abraham. Dès ces événements lointains, le Christ agit : « Tout ce qui a été préparé par le Christ à l'Église

1. *Tract. Myster.* I, 1 : « Omne autem opus, quod sacris voluminibus continetur, adventum Domini nostri Jesu Christi, quo missus a Patre ex virgine per spiritum homo natus est, et dictis nuntiat et factis exprimit et confirmat exemplis. Namque hic per omne constituti hujus sæculi tempus veris atque absolutis præfigurationibus in patriarchis ecclesiam aut generat aut abluit aut sanctificat aut eligit aut discernit aut redimit : somno Adæ, Noe diluvio, benedictione Melchisedech, Abrahæ justificatione, ortu Ysahac, Jacob servitute ».

Nous citerons le *Traité des Mystères* d'après l'édition si précieuse qu'en a faite J.-P. Brisson dans la Collection « Sources Chrétiennes », Paris, 1947.

2. Voir l'étude qu'en fait J.-P. Brisson dans la Préface de son édition, pp. 17 ss.

pour la consommation des temps a déjà été accompli en Adam et Eve au commencement du siècle présent[1] » ; sans doute c'est surtout pour nous révéler le Christ à venir que tout cela nous est enseigné[2] ; mais nous devons y voir déjà comme une préhistoire du Seigneur, qui déjà est présent, qui conduit tout, et qui donne à tout son véritable sens.

Ces principes généraux de l'exégèse d'Hilaire valent évidemment pour toute l'histoire du sacerdoce antique : toute, elle tend vers le sacerdoce de Jésus, dont elle est la préfigure combien imparfaite[3]. C'est ce sacerdoce que prédisait et promettait au nom de Dieu le Psalmiste, lorsqu'il chantait le prêtre éternel selon l'ordre de Melchisédech ; dans la figure énigmatique de la *Genèse*, Hilaire voit une double prédiction : comme le roi de Salem, le Christ serait à la fois roi et prêtre, et roi et prêtre de nations païennes : « Quo regnante secundum ordinem Melchisedech, id est, gentium rege et sacerdote.[4] »

*

* *

2. — L'alliance de la Royauté et du Sacerdoce dans le Sauveur est un des thèmes essentiels de la pensée d'Hilaire : nous l'avons déjà mentionnée à propos des généalogies de saint Matthieu et de saint Luc ; nous devons la signaler à nouveau plus loin. On doit s'attendre à retrouver cette alliance lorsque l'évêque de Poitiers considére l'onction qui fait de Jésus l'Oint, le Christ par excellence. En fait Hilaire ne mentionne explicitement que l'aspect sacerdotal de cette onction, mais il la compare aussi à celle des rois et des prophètes. Il y a d'ailleurs, une grande différence entre les onctions anciennes et celle du Christ :

« Aaron pour devenir prêtre a reçu l'onction d'un onguent qui contenait des parfums unis et mélangés (cf. *Lévit.*, VIII, 12).

1. *Tract. Myst. ibid.*, I, 5 : « Perfectum jam sub Adam atque Eva in exordio sæculi est, quicquid in consummationem temporum per Christum ecclesiæ præparatur ».

2. C'est sur cet aspect de perfectionnement de notre connaissance qu'insiste la conclusion du *Traité des Mystères*.

3. « Scit ex præcepto Dei... Aaron sacerdotali habitu ornatuque vestitum ; sed principis (Christi) sacerdotum, in cujus exemplum hæc fiebant. interesse ministerii properat. » In Ps. 118, 111 (Ghimel), 7, p. 381.

4. In Ps. 149, 3, p. 868.

C'est ainsi qu'il plut à Dieu que fût consacré son premier prêtre. Mais nous savons que Notre-Seigneur, lui aussi, a été oint d'une onction invisible et incorporelle, puisqu'il est dit : Ton Dieu t'a oint de l'huile d'allégresse (Ps. XLIV, 8). Cette onction n'est pas d'origine terrestre ; elle est incorporelle, elle est invisible : ce n'est pas une onction d'huile, comme pour le prêtre et le prophète (d'autrefois) ; elle ne se fait pas avec une corne, comme celle du roi ; mais c'est d'une huile d'allégresse qu'est oint le Christ[1].

Cette onction, si différente de celle, toute corporelle, que recevait Aaron ne se fait pas avec l'aide d'une créature : « Non materiae creaturæ est[2]... » ; c'est l'onction de l'Esprit et de la force de Dieu se communiquant à l'humanité toute sainte de Jésus, onction qui se manifeste au Jourdain, par la voix du Père proclamant que cet homme est son Fils : « Ut per hoc testimonium sanctificatæ in eo carnis, unctio spiritalis virtutis cognosceretur[3] ».

Si le Christ est donc prêtre c'est qu'il a reçu l'onction de la divinité, c'est que, tout en étant homme, il est aussi Dieu. C'est ce que nous affirme équivalemment Hilaire lorsqu'il fait consister la fonction médiatrice du Sauveur dans l'union en lui des deux natures : médiateur, et donc prêtre, Jésus l'est parce que, en lui, l'humanité et la divinité ne font qu'un[4]. Ce n'est pas assez dire, car on pourrait penser qu'il ne s'agit là que de l'union d'une nature humaine individuelle avec la Personne du Verbe : en réalité, c'est toute la race humaine qui est unie à Dieu dans le Christ, car elle est toute présente en lui, et en lui elle est

1. Il s'agit bien d'une onction sacerdotale : dans tout le contexte il est question de la consécration d'Aaron : « Aaron unguento, cujus compositio et confusio ex odoribus continetur, unctus est in sacerdotem (*Levit.*, VIII, 12). Hanc consecrationem primi sacerdotis sui Deo esse complacuit. Dominum quoque nostrum invisibiliter et incorporaliter unctum esse cognovimus, cum dicitur : Unxit te Deus tuus oleo exsultationis (Ps. 44, 8). Unctio ista terrena non est, incorporea est, invisibilis est : non de oleo ut sacerdos et propheta, non cornu ut rex, sed oleo exsultationis ungitur. Opus istud lætitiæ spiritalis est, et ad sacramentum cælestis unctionis exsultationis fructus adhibetur : non materiæ creaturæ est. Quia corporalia corporalibus indigebant, Aaron myro confusionis ungitur... » (In Ps. 132, 4, p. 687.)

2. *Ibid.*

3. *De Trinit.*, XI, 18 (P. L. 10, 412 b).

4. *De Trinit.*, IX, 3 (P. L. 10, 283 a). Cf. un fragment d'un Commentaire à l'Épître à Timothée, recueilli par le 2e Concile d'Espagne de 619, chap. XIII (dans CSEL, 65, p. 233).

rendue à Dieu[1] ; et c'est là précisément que se manifeste la perfection de la médiation sacerdotale de Jésus, véritable lieu de rencontre de l'humanité et de la divinité, véritable lien entre la créature et le Créateur[2].

Cette forte conscience de l'unité, de l'inclusion du genre humain, et spécialement des chrétiens, dans le Christ, occupe chez saint Hilaire une place de choix. Nous devons y voir, sans doute, l'influence de l'enseignement de saint Athanase, mais plus encore, croyons-nous, celle de saint Irénée, qui fait vraiment de la « recapitulatio » le centre de sa christologie[3]. Il nous semble nécessaire de nous y arrêter quelque peu.

3. — Il serait facile d'énumérer de nombreux textes où Hilaire affirme fortement notre inclusion dans le Christ[4]. Mais nous est-il possible de trouver dans ses écrits quelque précision sur la nature de cette inclusion ? Certains passages s'appuient seulement sur l'unité de l'espèce humaine pour affirmer qu'elle se trouve tout entière dans le Christ :

« La nature de l'âme humaine est une, de même que la nature de la chair terrestre est une[5]. »

« Le Christ est donc en nous par sa chair, et nous sommes en lui : en même temps ce que nous sommes est avec lui en Dieu[6]. »

Tel a été l'un des premiers bénéfices de l'Incarnation : si le Verbe s'est incarné, c'est

---

1. « Est ergo in nobis ipse per carnem, et sumus in eo : dum secum hoc, quod nos sumus, in Deo est. » *De Trinit.* VIII, 14 (P. L. 10, 247).

2. « ...ac sic perfecta per Mediatorem unitas doceretur, cum nobis in se manentibus ipse maneret in Patre, et in Patre manens maneret in nobis. *De Trinit.*, VIII, 15 (P. L. 10, 248 a).

3. Cf. L. Bouyer, *L'Incarnation et l'Eglise-Corps du Christ dans la Théologie de saint Athanase*, Paris, 1943, pp. 94 ss. ; E. Scharl, *Recapitulationsbegriff des heiligen Irenäus und seine Anwendung auf die Korperwelt*, Freib. i. Br. 1941.

4. In Ps. 13, 4 (p. 81) ; in Ps. 67, 22 (p. 297) ; cette inclusion des chrétiens dans le Christ est un sacrement, « sacramentum » : sacrement de nous dans le Christ, ou sacrement du Christ en nous, ces deux expressions étant synonymes. Cf. nombreux textes et analyses dans E. Mersch, *Le Corps mystique du Christ*, I, 1936, pp. 418 ss.

5. « Natura una est animæ humanæ, sicuti et terrenæ carnis una natura est ». In Ps. 122, 8 (p. 585, 15-17).

6. « Est ergo in nobis ipse per carnem, et sumus in eo : dum secum hoc, quod nos sumus, in Deo est. » *De Trinit.*, VIII, 14 (P. L. 10, 247).

« pour que, devenu homme du sein d'une vierge, il reçoive en lui la nature charnelle, et que, grâce à cette union intime, le corps du genre humain tout entier devînt sanctifié en lui : de ce fait, de même que tous seraient établis en lui par sa décision de prendre un corps, en revanche, il serait lui-même présent en tous par ce qu'il y a d'invisible en lui[1] ».

Ainsi, du seul fait de l'Incarnation, le Christ est bien le Médiateur parfait, le prêtre parfait, unissant l'homme à Dieu, et donnant Dieu à l'homme. Cependant Hilaire mentionne un autre principe d'unité, dépendant du premier, mais qui n'en suit pas nécessairement : tandis que par l'unité de nature, nous sommes inséparables du Christ, on peut perdre l'autre lien qui nous unit à lui :

« Il a assumé en lui la nature de toute la race humaine *(universæ carnis)*, et par elle, devenu la vraie vigne, il contient en lui toute la race des rejetons. Si donc un rejeton est infidèle ou sans fruits, il se rend digne d'être arraché ; évidemment, par sa nature il demeure en la vigne, mais par son infidélité ou son inutilité il en est rejeté[2] ».

Cette unité qui se superpose à celle que procure la communauté de nature est le privilège de l'Église : celle-ci s'identifie au Christ, « qui la contient toute en Lui par le mystère de son Corps[3] ». Mais tandis que la première était tout entière réalisée du seul fait de l'Incarnation, la seconde unité s'est accomplie progressivement et continue de s'accomplir. La médiation du Christ, son action sacerdotale d'unité entre Dieu et l'humanité n'a pas atteint du premier coup sa perfection : elle s'est déroulée dans le temps de la vie terrestre du Sauveur, et elle continue de s'accomplir : il nous faut donc parcourir brièvement les principaux mystères du salut pour y contempler avec saint Hilaire l'œuvre sacerdotale de Jésus.

1. « ...ut homo factus ex virgine naturam in se carnis acciperet, perque hujus admixtionis societatem sanctificatum in eo universi generis humani corpus exsisteret : ut quemadmodum omnes in se per id quod corporeum se esse voluit conderentur, ita rursum in omnes ipse per id quod ejus est invisibile referretur. » *De Trinit.*, II, 24 (P. L. 10, 66 b).

2. « Naturam in se universæ carnis adsumpsit, per quam effectus vera vitis genus in se universæ propaginis tenet. Si qua ergo propago infidelis aut infructuosa est, eradicendam ipsa se præbet ; per naturam quidem manens, sed per infidelitatem aut inutilitatem revellitur... ». In Ps. 51, 16 (p. 108-109).

3. « Ipse est enim Ecclesia, per sacramentum corporis sui in se universam eam continens. » In Ps. 125, 6 (P. 609, 19-20).

4. — Après les longues années de la vie cachée, Jésus se fait baptiser par Jean-Baptiste au Jourdain : il est trop évident qu'il n'en avait pas besoin pour lui-même ; s'il veut se soumettre au rite purificateur ce n'est pas pour lui, mais pour nous, pour sanctifier par ce mystère le baptême qui devait nous purifier nous-mêmes[1]. Toutefois, après le baptême de Jean, le ciel s'ouvre, l'Esprit-Saint descend visiblement, la voix du Père se fait entendre et proclame : Tu es mon Fils, aujourd'hui je t'ai engendré[2]. Il faut voir dans ces événements, affirme Hilaire, une onction nouvelle accomplie dans le Christ par l'envoi de l'Esprit-Saint : onction visible, cette fois, qui manifeste aux yeux de tous cette première onction dont nous avons déjà parlé et qui s'est accomplie au jour même de l'Incarnation ; onction qui n'est pas autre que la communication de la filiation divine à l'humanité assumée par le Verbe, comme le manifeste aussi la voix du Père, proclamant aux oreilles de tous que Jésus est son Fils[3]. Car le Saint-Esprit manifeste ici, en descendant sur le Christ, la vertu du Père qui oint le Fils et qui l'envoie évangéliser : onction qui n'est, encore une fois, que la communication de la filiation divine au Verbe Incarné[4]. Non point que le Christ ait eu besoin d'une nouvelle communication de vie divine, étant parfaitement Fils de Dieu dès l'instant de son Incarnation, mais parce que, cette fois, il était manifesté

1. «Non ille necessitatem habuit abluendi, sed per illum in aquis ablutionis nostræ erat sanctificanda purgatio. » In Mat. 2, 5 (P. L. 9, 927).

2. C'est sous cette forme qu'Hilaire cite les paroles du Père en trois endroits (In Ps. 2, 29 ; in Mat. 2, 6 ; *de Trinit.*, 8, 25). Tandis qu'ailleurs (*Trinit.* 6, 23 ; in Ps. 138, 6), il cite le texte que nous avons actuellement dans saint Matthieu (III, 17) : Hic est Filius meus dilectus, in quo complacui. Nous savons par ailleurs, que de nombreuses copies de Luc, III, 22, au IIe siècle, contenaient la citation du Ps. 2, 7 ; cf. JUSTIN, *Dial.*, LXXXVIII, 8 ; CIII, 6 ; CLÉM. ALEX., *Pæd.*, I, VI, 25, 2.

3. « Ordo etiam in eo arcani cœlestis exprimitur. Nam baptizato eo, reseratis cœlorum aditibus, Spiritus Sanctus emittitur, et specie columbæ visibilis agnoscitur, et istius modi paternæ pietatis unctione perfunditur. Vox deinde de cœlis ita loquitur : Filius meus es tu, ego hodie genui te. Filius Dei auditu conspectuque monstratur, plebique infidæ et prophetis inobedienti testimonium de Domino suo mittitur et contemplationis et vocis : ac simul ut ex eis quæ consummabantur in Christo cognosceremus, post aquæ lavacrum, et de cælestibus portis sanctum in nos Spiritum involare, et cælestis nos gloriæ unctione perfundi, et paternæ vocis adoptione Dei filios fieri ; cum ita dispositi in nos sacramenti imaginem ipsis rerum effectibus veritas præfiguraverit. » *In Matt.*, II, 6 (P. L. 9, 927).

4. Cf. *de Trinit.*, 8, 25 (P. L. 10, 254 ab) ; *ibid.*, 11, 18 (P. L. 10, 412).

aux yeux de tous comme tel, et aussi parce que, nous contenant tous en lui, il accomplissait en Lui-même, dans le mystère de son baptême, le « sacrement » de notre propre filiation[1]. D'une certaine façon, c'est nous tous qui sommes baptisés dans le Christ, c'est sur nous tous que l'Esprit descend, c'est nous tous qui recevons le témoignage de notre filiation divine... On peut donc parler, à juste titre, de nouvelle naissance du Christ, d'une naissance à une filiation divine plus parfaite : telles sont, en effet, les expressions d'Hilaire[2]. Et puisque c'est l'union des deux natures qui constitue la médiation sacerdotale de l'Homme Dieu, nous ne pouvons éviter de penser à une nouvelle onction sacerdotale, à un progrès du sacerdoce de Jésus. Désormais, celui-ci, manifestant cette liberté des enfants de Dieu qui est un fruit de l'Esprit-Saint, va se livrer à la lutte contre les démons[3] et au ministère de l'évangélisation.

Car il ne suffisait pas au Fils de Dieu d'assumer en lui notre nature et de l'élever ainsi à la filiation divine : il devait encore manifester aux hommes la paternité divine : dans cette révélation se résume, selon Hilaire, toute l'œuvre du salut : « Manifestavi nomen tuum hominibus quos dedisti mihi. Verbis brevibus et paucis omne opus officii sui et dispensationis exposuit[4] ».

*
* *

5. — Plus exactement, il n'y faut voir qu'un aspect de l'œuvre de salut du Christ ; car Hilaire connaît l'importance de la Rédemption par le sacrifice de Jésus : comment envisage-t-il sous ce nouvel aspect l'œuvre de notre grand-prêtre ?

---

1. Voir le texte cité à la note 1. Cf. *in Matt.* II, 5 (P. L. 10, 927 a) : « Erat in Christo Jesu homo totus ; atque ideo in famulatum Spiritus corpus assumptum, omne in se sacramentum nostræ salutis explevit ».

2. « Nam qui natus ex virgine homo est, erat et tum dei filius : sed qui filius hominis est, idem erit et dei filius. Natus autem rursum ex baptismo et tum dei filius, ut et in idipsum et in aliud nasceretur. Scriptum est autem, cum ascendisset de aqua : Filius meus es tu, ego hodie genui te. Sed secundum generationem hominis renascentis tum quoque ipse deo renascebatur in filium perfectum, ut hominis filio ita et dei filio in baptismate comparato. » In Ps. 2, 29-30 (p. 59).

3. « Nam quod in desertum ductus est, significatur libertas Spiritus Sancti, hominem suum jam diabolo offerentis. » *In Matt.*, III, 1 (P. L. 9, 928 a).

4. *De Trinit.*, III, 9 (P. L. 10, 81 a). Cf. *Ibid.*, III, 22 (col. 91). Voir aussi, X. Le Bachelet, art. Hilaire de Poitiers, dans DTC., col. 2429.

Nous trouvons un résumé de toute la pensée de notre auteur sur cet important sujet, dans un paragraphe du Commentaire au psaume LIII : nous nous proposons de commenter cette page, en l'éclairant par d'autres passages de l'œuvre d'Hilaire[1].

Le verset qu'il s'agit d'expliquer est le verset 8 du psaume : Voluntarie sacrificabo tibi. Les sacrifices de l'ancienne Loi, constate notre auteur, n'étaient pas des offrandes volontaires : une loi extérieure imposait cette obligation et menaçait de malédiction divine quiconque ne s'y soumettait pas (*Deut.* XXVII, 26) ; la présence de cette malédiction enlevait, pense Hilaire, toute la spontanéité de l'acte, et son caractère volontaire[2].

Pour bien comprendre cette conclusion, il importe de se rappeler l'importance unique qu'obtient, aux yeux de l'évêque de Poitiers, le sacrifice intérieur de l'intelligence et de la volonté : le martyre lui-même, qui est l'holocauste d'une hostie vivante[3], n'est, en définitive, agréable à Dieu, qu'à cause des actes intérieurs spirituels, qui accompagnent la mort charnelle, et à cause des actes de vertus qui sont suscités par l'exemple des martyrs[4]. Tant il est vrai que Dieu ne se plaît pas aux holocaustes d'animaux, dont la graisse signifiait l'abondance des sentiments spirituels intérieurs : ceux-ci seuls réjouissent Dieu[5]. Si ce dernier a rejeté les sacrifices de Caïn et accepté ceux d'Abel, c'est qu'il savait la sainteté de ce dernier, et la malice de celui qui devait tuer son frère : de plus, les fruits de la terre qu'offrait ce dernier, symbolisaient les œuvres charnelles, les vices que Dieu a en horreur et qu'il repousse en repoussant le sacrifice de Caïn. Au contraire, Abel, en offrant les prémices des brebis,

---

1. In Ps. 53, 13 (p. 145).

2. *Ibid.* : « Legis sacrificia, quæ in holocautomatis et oblationibus hircorum atque taurorum sunt, non habent in se voluntatis professionem : quia maledicti sententia legem sit decreta violantibus. Quisquis enim a sacrificio destitisset, ipse obnoxium se efficiebat esse maledicto. Necesse ergo erat effici quod fiebat : quia sacrificii negligentiam maledicti non admittebat adjectio ».

3. « ... toto ipse se corpore Deo hostiam tamquam holocausta præbentes. » In Ps. 65, 21 (262, p. 22-24).

« Martyres in fidei testimonium corpora sua holocausta voverunt, ut in Dei domum, id est in cœlestis domicilii habitationem consummatis hostiarum suarum sacrificiis introirent. » In Ps. 65, 23 (p. 264, 2-5).

4. *Ibid.*, in Ps. 65, 24-26.

5. Cf. in Ps. 62, 8 : « ...in sola animæ confessione benedictionisque laude se ipsum Deo hostiam statuens... Deus vivæ intellegentisque hostiæ sit laudibus honorandus... » (p. 221, 4-9).

symbolisait le sacrifice du fruit intérieur et de notre moi lui-même :

« Celui qui devait tuer n'est pas digne du regard de Dieu comme s'il avait déjà tué. Or, la culture de la terre porte le signe des œuvres de la chair et tout fruit de la chair consiste en vices qui, dans l'horreur qu'en a Dieu, écartent d'eux son regard. Il n'y a pas de regard pour le sacrifice qui est tiré des œuvres de la terre, et seules parmi les graisses sont agréées les prémices des brebis, entendons que le sacrifice du fruit intérieur et de notre moi lui-même est agréable[1]... ».

Tout sacrifice extérieur est donc ainsi le signe des dispositions intérieures de celui qui l'offre, et, en définitive, ce sont ces dispositions intérieures qui en font le prix aux yeux de Dieu ; une offrande extérieure que n'accompagne pas l'offrande intérieure spontanée de celui qui l'offre, est rejetée par Dieu. C'est là précisément ce qui manquait aux sacrifices de l'Ancienne Loi, régis par une Loi extérieure, et qui n'étaient pas l'expression volontaire d'un sacrifice spirituel intérieur[2]. C'est pourquoi le Christ Jésus s'est offert volontairement à la mort, remplaçant ainsi les anciens sacrifices, devenu lui-même le Sacrifice parfaitement agréable et qui rachète tout le genre humain[3].

Ce qui donc, en premier lieu, donne au sacrifice du Seigneur son prix, c'est d'être un sacrifice volontaire, et donc l'expression des dispositions parfaites de l'âme de Jésus. Cela ne doit pas nous faire oublier ses autres aspects : et, tout d'abord, cet aspect

---

1. *Traité des Mystères*, I, 6. Cf. In Ps. 122, 13 : « Optimum sacrificium Deo est cor contribulatum » (p. 581, 6) ; in Ps. 133, 5 : « Nunc enim in consummationem sæculi, quod est vespertinum (cf. Ps. 140, 2), non in tauris et in hircis, sed in operibus bonis Deo hostia est » (p. 693, 2-4) cf. aussi in Ps. 140, 4 ; *in Matt.*, VII, 2 : « Homo ipse a sordibus peccati corporis emundatus, in sacrificium Dei transeat » (P. L. 9, 955 a).

2. « Præstat longe voluntate magis aliquid agere quam lege. » In Ps. 134, 27.

3. « Maledictorum se ergo obtulit morti, ut maledictum legis dissolveret, hostiam se ipse Deo patri voluntarie offerendo ; ut per hostiam voluntariam maledictum, quod ob hostiæ necessariæ et intermissæ reatum erat additum, solveretur. Cujus sacrificii alio loco meminit in psalmis : Hostiam et oblationem noluisti, perfecisti autem mihi corpus (Ps. 39, 7) ; Deo Patri legis sacrificia respuenti, hostiam placentem suscepti corporis offerendo. Cujus oblationis beatus Apostolus meminit : Hoc enim fecit semel se ipsum offerens hostiam Deo (*Hebr.*, VII, 27) ; omnem humani generis salutem oblatione sanctæ hujus et perfectæ hostiæ redempturus. » In Ps. 54, 13.

essentiel qu'indiquait d'un mot le texte précédemment cité d'être un sacrifice rédempteur du genre humain : en effet, non seulement la victime du Calvaire est « les prémices » du genre humain, brebis prise parmi les autres brebis humaines et les représentant toutes[3], mais encore, conformément aux principes généraux que nous avons vus plus haut, l'hostie immolée sur la Croix nous contient tous de quelque façon en elle, et nous mourons tous, en elle, à nos infirmités.

« Il a pris sur lui toute la faiblesse de notre corps ; et il a fixé sur la Croix avec lui tout ce dont nous souffrions..., toutes les douleurs de nos faiblesses meurent avec son corps et dans sa passion. Et c'est pourquoi le calice ne peut pas s'éloigner de lui sans qu'il le boive, parce que nous ne pouvons souffrir qu'à partir de sa passion[1]. »

Ces derniers mots exigent une explication : Hilaire propose de la prière du Christ au Jardin de l'agonie une interprétation qui vaut la peine de retenir notre attention. Lorsque le Christ prie pour que le calice s'éloigne de lui, il n'entend aucunement demander d'éviter la passion et la mort. Ce qu'il demande, c'est que le calice, qu'il est bien décidé à boire, passe aux hommes ses frères avec les mêmes grâces qui font la grandeur de sa propre passion : « Transeat calix a me, id est, quomodo a me bibitur, ita ab his bibatur, sine spei diffidentia, sine sensu doloris, sine metu mortis[2] ». Le sacrifice du Christ, s'il nous

1. « Cum enim primitiæ Christus sit, primogenitus creaturae, primogenitus ex mortuis, princeps etiam sacerdotum, ut sit in omnibus ipse primatum tenens, ipse etiam ovis et secundum corpoream nativitatem unus ex ovibus, sacrificium Abel jam sub sacramento ecclesiæ probabile est... » *Tract. Myster.*, I, 6 (p. 86).

4. « Passuris discipulis per fidei justificationem, omnem in se corporis nostri infirmitatem assumpsit : crucique secum universa ea quibus infirmabamur affixit. Ideo peccata nostra portat, et pro nobis dolet : quia fidei in nobis calore fervente, cum adversum diabolum passionis bello sit decertandum, omnes imbecillitatum nostrarum dolores cum corpore ejus et passione moriuntur. Et ideo transire ab eo calix non potest nisi illum bibat, quia pati nisi ex ejus passione non possumus. » *In Matt.*, XXXI, 10 (P. L. 9, 1096 cd).

2. *In Matt.* XXXI, 7 (P. L. 9, 1069 a). On sait l'opinion de saint Hilaire sur les souffrances du Christ : quoique les interprétations soient encore assez divergentes, il semble bien que l'évêque de Poitiers n'admettait pas que le Christ ait pu avoir un véritable sentiment de la douleur. En effet, c'est l'âme qui souffre, et pour qu'elle puisse souffrir il faut en elle une certaine faiblesse, qui ne saurait être dans l'âme du Sauveur. Voir sur ce point, en plus de l'art. de X. LE BACHELET, dans DTC., col. 2442, quelques

contient tous, ne nous dispense pas de nous sacrifier à notre tour ; mais nous n'aurons la force de nous sacrifier avec le Christ qu'en vertu de sa propre passion : « Pati nisi ex ejus passione non possumus ».

Tel est donc le sacrifice de Jésus : une offrande volontaire par laquelle le Christ, en s'offrant lui-même à Dieu comme prémices de l'humanité, nous offre tous en lui-même et nous obtient, par là, la force de nous sacrifier à notre tour, faisant mourir en sa propre mort toutes nos infirmités charnelles.

*
* *

6. — Mais l'on se tromperait gravement si l'on réduisait le sacrifice du Christ au seul mystère de la Passion. Ce sacrifice selon saint Hilaire, se prolonge jusqu'à l'Ascension de Jésus à la droite de son Père. Les deux mystères de la Résurrection et l'Ascension sont d'ailleurs intimement solidaires, et tous deux font partie du même plan providentiel qu'il nous faut brièvement exposer.

Pendant la période de sa vie terrestre, le Christ s'est volontairement abaissé, dépouillé des prérogatives auxquelles avait droit le Verbe Incarné ; état d'humilité, d'obscurité, d'infirmité[1]. Par sa Résurrection, Jésus entre en possession effective, même dans son humanité, de tous les privilèges qui lui sont dus de par sa dignité divine : on peut donc, en un sens très acceptable, parler de la déification procurée au Christ par sa Résurrection et par son Ascension : désormais, il est Dieu tout entier, *Deus totus*, tout entier en possession des prérogatives divines, spiritualisé, divinisé[2]. Ce n'est pas que la nature humaine soit supprimée dans le Christ : Hilaire se défend à l'avance contre une telle interprétation de sa pensée[3]. Il s'agit d'une transforma-

ouvrages plus récents : P. SMULDERS : *La doctrine trinitaire de saint Hilaire de Poitiers*, Rome (Analecta Gregoriana, XXXII), 1944, pp. 203-206 ; P. LIMONGI : *La trasmissione del peccato originale in S. Ilario di Poitiers*, dans *La Scuola Cattolica*, 1941, pp. 260-273.

1. Voir nombreuses références dans l'art. cité de X. LE BACHELET, col. 2430-2432.

2. *Ibid.*, coll. 2332 et 2434. Il faut reconnaître en ces expressions celles mêmes dont s'était servi Origène.

3. « ... non interitu naturam perimat, sed qualitatis condicione demutet. Non enim aliud corpus, quamvis in aliud resurget... ». Tr. in Ps. 11, 41 (p. 68, 7-9).

« Neque resurrecturis omnibus ab exteriore materia corpus adquiritur neque peregrinæ originis externarumque causarum natura redhibetur;

tion telle que la chair puisse être véritablement considérée comme absorbée par l'esprit, et la nature humaine par la nature divine. Tel était l'objet de la prière du Christ :

« Le Fils, maintenant devenu homme, priait pour que son humanité (litt. sa chair) en vienne à être, vis-à-vis du Père, ce qu'était déjà le Verbe : pour que ce qui était temporel reçoive l'éclat de la gloire intemporelle ; pour que la chair corruptible soit transformée, absorbée par la puissance divine et l'incorruptibilité de l'esprit[1] ».

Mais, conformément au principe auquel Hilaire, après Irénée, demeure constamment fidèle, il faut conclure que, d'une certaine façon, c'est toute la race humaine qui est ainsi ramenée à Dieu par la résurrection du Christ ; en Lui, c'est nous tous qui sommes « divinisés », devenus ce que nous sommes, par notre participation au Seigneur ressuscité, « conformes gloriæ corporis Dei ». Nous devrons revenir plus tard sur cet aspect ; mais il importait de souligner, dès maintenant, que la Résurrection de Jésus est déjà, en un sens mystérieux mais certain, celle de toute l'humanité ; celle-ci retrouve, par-delà le péché et le vieil homme prévaricateur, les traits du premier homme fait à l'image de Dieu, gravés sur le visage ressuscité du nouvel Adam[2].

sed idipsum in profectum æternæ claritatis emerget, fietque in eo demutatione potius quam creatione, quod novum sit. » In Ps. 55, 12 (p. 167, 26 ss.).

Cf. R. Favre, *La communication des idiomes d'après saint Hilaire de Poitiers*, Gregorianum, 1937, pp. 318-321.

1. « Filius nunc caro factus orabat, ut hoc Patri caro inciperet esse quod Verbum ; ut id quod de tempore erat, gloriam ejus quæ sine tempore est claritatis acciperet ; in Dei virtutem et spiritus incorruptionem transformata carnis corruptio absorberetur. » *De Trinit.*, III, 16 (P. L. 10, 85 bc). Voir aussi Tr. in Ps. 2, 27.

2. Cf. *De Trinit.*, II, 49 (P. L. 10, 432-433) : « Subjectio enim illa corporis, per quam quod carnale ei est, in naturam spiritus devoratur, esse Deum omnia in omnibus eum, qui præter Deum et homo est, constituet : noster autem ille homo in id proficit. Cæterum nos in hominis nostri conformes gloriam proficiemus, et in agnitionem Dei renovati, ad creatoris imaginem reformabimur, secundum Apostoli dictum : Exuti veterem hominem cum actibus suis, et induti novum eum, qui innovatur in agnitionem Dei secundum ejus qui creavit eum (*Col.* III, 9-10). Consummatur itaque homo imago Dei. Namque conformis effectus gloriæ corporis Dei, in imaginem creatoris excedit, secundum dispositam primi hominis figurationem. Et post peccatum veteremque hominem, in agnitionem Dei novus homo factus, constitutionis suæ obtinet perfectionem, agnoscens Deum suum, et per id imago ejus : et per religionem proficiens ad æternitatem, et per æternitatem creatoris sui imago mansurus. »

Cette idée d'une rénovation, d'un recouvrement d'une nouvelle vie, par-delà la mort, est si vive chez Hilaire, qu'il emploie volontiers, pour qualifier la résurrection et ses effets, le terme de « renaissance ». Né du Père dans l'éternité, né une première fois de la Vierge dans le temps, une deuxième fois mystérieusement au baptême de Jean, le Verbe Incarné renaît une dernière fois à la Résurrection, et avec lui, c'est toute la race humaine qui naît « in dei filium ». Mais écoutons Hilaire, comparant la naissance d'Eve, au cours du sommeil d'Adam, à celle de l'Église renaissant dans le Christ ressuscité :

« Ainsi donc, après le sommeil de sa Passion, l'Adam céleste, au réveil de sa Résurrection, reconnaît dans l'Église son os, sa chair non plus créés du limon prenant vie sous le souffle mais croissant sur l'os et, de corps faite corps, atteignant sa perfection sous le vol de l'esprit. Ceux en effet qui sont dans le Christ ressusciteront selon le Christ en qui dès maintenant est consommée la résurrection de toute la chair, parce que Lui-même naît en notre chair avec la puissance de Dieu en laquelle son Père l'a engendré avant les siècles[1]. »

Les expressions d'Hilaire peuvent paraître parfois audacieuses : il s'exprime comme si, auparavant, dans sa nature humaine, le Christ n'était pas fils de Dieu ; mais sa pensée ne peut faire de doute ; il s'agit de conférer au Christ-Homme la gloire à laquelle il a droit comme Dieu, et dont il s'est volontairement dépouillé pendant son séjour terrestre ; particulièrement caractéristiques, à ce point de vue, sont les textes du commentaire au Ps. 2, où, dans un même contexte, se retrouvent la naissance du Christ au baptême et sa nouvelle naissance au jour de la Résurrection[2]. Ainsi que le fait remarquer l'auteur,

1. « Agnoscit ergo post somnum passionis suæ cælestis Adam resurgens (de) ecclesia suum os, suam carnem non jam ex limo creatam neque ex inspiratione vegetatam, sed adcrescentem ossi et in corpus ex corpore spiritu advolante perfectam. Qui enim in Christo sunt, secundum Christum resurgent, in qua jam universæ carnis consummata est resurrectio, ipso illo in carne nostra cum Dei, in qua ante sæcula genitus a Patre est, virtute nascente. » *Tr. des Myst.*, I, 5 (p. 84).

2. « ...quia antea Dei Filius, tum quoque et hominis filius esset, id, quod tum hominis filius est, ad perfectum Dei Filium, id est ad resumendam indulgendamque corpori æternitatis suæ gloriam per resurrectionis potentiam gigneretur : quam gloriam a patre corporeus reposcebat. Qui enim in forma Dei erat, formam servi acceperat. Et acceptæ huic formæ servi gloriam Dei, in qua mansit, exspostulat dicens : Pater, clari-

ce n'est pas une nouveauté de parler de naissance à propos de la résurrection : déjà le Livre des *Actes des Apôtres* (XIII, 32) appliquait à ce dernier mystère la prophétie du Ps. II, 7 : Tu es mon Fils, je t'ai engendré aujourd'hui.

Il reste donc que par la Résurrection nous sommes ressuscités dans le Christ : « In eo enim sumus, resurrectionem nostram in resurrectione nostri in eo corporis contemplantes[1] ». Aussi, montant au Ciel à l'Ascension, Jésus nous a introduits avec Lui dans le ciel, nous a placés avec Lui à la droite du Père, mieux, nous a offerts tous au Père, unis à l'offrande de sa propre humanité[2] ; car l'Ascension est un acte sacerdotal, l'acte suprême du Sacerdoce de Jésus, préfiguré par l'entrée solennelle du grand-prêtre, au jour de l'Expiation, dans le Saint des Saints :

« Telle était, en effet, la loi du sacerdoce, exposée avec soin par saint Luc, selon toute la précision de la Loi, à l'occasion de la Nativité de Jean-Baptiste : seul pouvait monter jusqu'au Saint des Saints celui qui était grand-prêtre, et cela un seul jour dans l'année (Luc, I, 8 ; cf. *Lévit.*, XVI, 17). Toutes ces choses, qui s'accomplissaient jadis en figures, ont été réelle-

---

fica me apud te ipsum ea claritate, quam habui, priusquam mundus esset apud te (Jo., XVII, 15)... Nascens ad id quod ante tempora fuit, id tamen in tempore nascitur esse, quod non erat. Atque ideo filius hominis a modo adsidens virtutis dextris est videndus, quia natura carnis post resurrectionem glorificata ad profectum ejus, quam antea habuerat, claritatis provehebatur ; cum hominis filius consessurus Patri et in immortalitatem corruptione carnis absorpta in viventem tunc et non moriturum amplius Dei Filium nasceretur. » In Ps. 2, 27 (pp. 57-58).

« Id quod nunc in psalmo est : Filius meus es tu, ego hodie genui te, non ad virginis partum neque ad lavacri generationem, sed ad primogenitum ex mortuis pertinere apostolica auctoritas est. Namque in libro Actuum Apostolorum ita dictum est : Nosque vobis evangelizamus eam quæ ad patres facta est repromissio. Hunc Deus explevit filiis nostris suscitans Dominum nostrum Jesum, sicut et in psalmo scriptum est ; Filius meus es tu, ego hodie genui te, cum suscitavit eum a mortuis, amplius non regressurum in interitum (*Act.*, XIII, 32 ss.). Vox ergo hæc Dei Patris secundum Apostolum in die resurrectionis exstitit. » In Ps. 2, 30 (p. 59). – Voir l'article récent de J. Dupont, dans *Rech. de Sc. Relig.*, 1948, pp. 522-543.

Voir aussi in Ps. 2, 33 (pp. 62-63) ; in Ps. 53, 14 (p. 146).

1. In Ps. 124, 4 ; cf. in Ps. 128, 9.

2. « ...infirmitatis nostræ humilitate suscepta egressus cælos, regressus ad cælos... revehens nos secum oblaturusque Deo munus... In eo namque coexcitatæ et collocatæ a dextris ejus in cœlestibus gentes sunt. » In Ps. 58, 6 (p. 184, 17-25).

Voir aussi *De Trinit.* XI, 39-41 (P. L. 10, 424-426).

ment accomplies en Notre-Seigneur lui seul ; tel est l'enseignement de notre foi, et celui du Seigneur lui-même, qui proclame dans l'Évangile : Je ne suis pas venu détruire la Loi, mais l'accomplir (MATT., v, 17) ; de même l'Apôtre témoigne que c'est en Notre-Seigneur Jésus-Christ que s'accomplit toute la Loi : La fin de la Loi, dit-il, c'est le Christ (*Rom.*, x, 4). Précisément, dans ce *Livre des Psaumes*, le même prophète David enseigne que le Christ est prêtre selon l'ordre de Melchisédech (Ps. CIX, 4). Donc c'est lui le Grand-Prêtre qui a pénétré dans les cieux, qui siège à la droite de Dieu, qui prie le Père d'accorder que là où il est, nous soyons aussi, et qui nous a relevés et placés dans le ciel » (Jo., XVII, 14[1]).

Le ciel est donc le véritable Saint des Saints, le temple véritable où le Christ ressuscité pénètre[2], et dans lequel, Grand-Prêtre éternel, il offre au Père son sacrifice, qui n'est autre que Lui-même et toute l'humanité rendue par Lui et en Lui au Père : « revehens nos secum oblaturusque Deo munus...[3] ».

Ajoutons, pour être complets, que Jésus continue au Ciel son action salvatrice : car si nous sommes déjà tous glorifiés en Lui de par l'identité de nature qui nous inclut tous en Lui, nous avons encore à nous unir volontairement à Lui pour recevoir sa grâce. Chacun d'entre nous doit s'élever à la suite du Christ jusqu'à ce temple « parfait et éternel » qui est le ciel[4], et, plus précisément, qui est le Corps du Christ glorifié, dans lequel par la foi habitent les croyants[5]. Les degrés qui doivent nous conduire à ce temple sont les actes des vertus chrétiennes, représentées par les quinze degrés du temple de Jérusalem[6]. Pour gravir ces degrés, nous avons besoin du secours du Christ ; et c'est encore là un aspect de la glorification reçue par le Seigneur ressuscité que ce pouvoir de donner à chacun la Vie éternelle : « Hæc ergo hereditas ejus, ut omni carni det vitam æternam[7] ».

1. In Ps. 119, 5.
2. In Ps. 53, 14.
3. Cf. ci-dessus, page précédente n° 2.
4. In Ps. 119, 5.
5. In Ps. 51, 16.
6. Le nombre 15, en effet, est la somme de 7 et de 8. Le nombre 7 représente l'observance de la Loi ancienne ; le nombre 8 représente l'observation des préceptes évangéliques, car le 8e jour c'est le jour après le sabbat, le dimanche chrétien, le jour du Seigneur.
Cf. In Ps. 119, 6 ; Prolog. in Libr. Psalm. 16.
7. In Ps., II, 31.

Présent partout par son Esprit, et capable donc dès maintenant de nous porter à chaque instant assistance[1], Jésus continuera après la consommation, à donner au Père les élus, devenus conformes à sa propre gloire de Premier-Né d'entre les morts[2]. C'est pourquoi son Sacerdoce sera vraiment éternel, conformément à la prophétie du Ps. CIX : lui qui, pendant la période présente, confère les grâces du salut, donnera aux élus la splendeur de la gloire céleste : « Quo regnante secundum ordinem Melchisedech, id est gentium et rege et sacerdote, primum mansuetis salus, deinde splendor est sanctis exsultantibus super regem suum[3] ».

Comme l'indique le texte cité, ce sacerdoce céleste de Jésus est un sacerdoce royal : et nous croyons même que dans la pensée d'Hilaire sacerdoce et royauté sont si intimement unis en Lui qu'on ne saurait les concevoir l'un sans l'autre. En effet, le sacerdoce du Seigneur au ciel consiste, d'une part, à offrir au Père son Humanité, et, en elle, toute la race humaine rachetée et délivrée du péché et de ses effets : d'autre part, à nous faire parvenir à sa suite jusqu'à cet état bienheureux où son Humanité est parvenue comme Prémices de la nôtre. Mais c'est précisément en cela que consiste le règne de Dieu et du Christ. Expliquons-nous.

La nature humaine avait été créée dans un état de parfait équilibre qui faisait de l'homme le roi de l'univers. Cette royauté, cet équilibre ont été perdus par le péché, et désormais c'est le péché qui règne en nous, devenus que nous sommes esclaves du démon et du péché[4]. Restaurer cet équilibre, c'est retrouver notre royauté ; mais c'est aussi par le fait même restaurer la royauté de Dieu sur nous :

1. In Ps. 124, 6.
2. *De Trinit.*, XI, 39-41.
3. « Reconciliati enim sumus per corpus et sanguinem Christi ex inimicis in filios Deo, cum nobis æterni sacerdotis placationem impænitenti sacramento spopondisset Propheta dicente : Juravit Dominus, non pænitebit eum, Tu es sacerdos in æternum secundum ordinem Melchisedech (Ps. 109, 4). Complacitum ergo est quod impænitens esse juratum est ei, quo regnante secundum ordinem Melchisedech, id est, gentium et rege et sacerdote, primum mansuetis salus, deinde splendor est sanctis exsultantibus super regem suum ». In Ps. 149, 3 (p. 868, 7-15).
4. Cf. P. LIMONGI, *Il peccato originale in Sant'Ilario di Poitiers*, dans *Divus Thomas* (Piacenza), 1942, 193-197.

« Ceux-là sont rois en qui ne règne pas le péché, ceux qui sont maîtres de leur corps, et qui ont un plein empire sur cette chair soumise et domptée. Ceux-là sont donc rois, et Dieu aussi est leur roi[1]. »

Le règne de Dieu et du Christ sur nous, c'est donc notre complète obéissance[2] ; il consiste en ce que nous obéissons pleinement à Dieu, en régnant nous-mêmes sur notre nature pécheresse et sur notre corps[3]. Règne qui n'est pas encore parfait[4], mais qui est inauguré par le retour à Dieu, dans le Christ et par son action sacerdotale, de l'humanité assumée. Règne qui ne sera définitif et parfait qu'au jour où le Sauveur, « remettant le royaume à Dieu son Père, régnera lui-même avec les élus, rois eux aussi... Il demeurera Lui-même alors éternellement en présence de Dieu, ayant assumé tous ceux qu'il a rachetés en rois des cieux et cohéritiers de son éternité, les remettant à Dieu son Père pour royaume[5] ».

Ainsi, l'action sacerdotale par laquelle Jésus, entré au Ciel, offre au Père les fidèles en les conduisant au salut, est en même temps l'acte par lequel il prend plus complètement possession de son royaume pour l'offrir au Père.

*

* *

Comme dans leur Chef, royauté et sacerdoce sont solidaires chez les chrétiens : nous venons de dire qu'ils sont rois, parce qu'ils règnent sur leur nature charnelle et corrompue par le péché. Mais ils sont prêtres aussi : l'onction sacerdotale reçue par Jésus a découlé sur tous les membres de son Corps, comme l'huile répandue sur la tête d'Aaron se répandait jusqu'à sa barbe et jusqu'à son vêtement ; ainsi l'onction sacerdotale

1. « Reges sunt in quos non regnat peccatum, qui dominantur corporis sui, quibus est hujus subditæ et subjectæ sibi carnis imperium. Hi ergo reges sunt, et horum Deus rex est... »
In Ps. 135, 6, cf. in Ps. 137, 12.
2. In Ps. 9, 4 (p. 78, 1-7).
3. In Ps. 2, 42-43 (p. 60-70) ; in Ps. 60, 5 (P. 205, 22).
4. In Ps. 65, 13 (p. 258, 2-8).
5. « Cum tradiderit regnum Deo Patri, conregnabit is ipsis, qui reges sunt... Ceterum ipse in conspectu Dei manebit æternus jam omnibus, quos redemit, in reges cœlorum et coheredes æternitatis adsumptis, tradens eos regnum Deo Patri. » In Ps. 60, 5 (p. 206).

du Christ se communique à tous les chrétiens, depuis ceux qui sont les plus parfaits dans la foi, arrivés qu'ils sont à l'âge adulte que signifie la barbe d'Aaron, jusqu'aux humbles que représentent les franges du vêtement du Grand-Prêtre[1]. Onction qui n'est pas autre chose que la communication de la vertu divine à l'humanité du Christ et dont nous-mêmes nous participons[2].

C'est précisément cette force divine qui nous rend capables de dominer en nous le péché, de nous soumettre totalement à Dieu, en régnant sur toutes les puissances qui sont en nous, et d'être ainsi souverains rois, avec le Christ. Mais voici que cette souveraineté devient une fonction sacerdotale : vaincre en soi la chair de péché, c'est s'offrir soi-même au Seigneur en hostie vivante, c'est devenir un temple vivant où l'on se sacrifie à Dieu[3] en attendant de s'offrir de façon plus parfaite dans la Jérusalem céleste : tel est le sens mystérieux qu'attribue Hilaire à la prophétie du Ps. LXVII : A templo tuo in Hierusalem adferent tibi reges munera. A partir du temple de leur corps, les chrétiens qui sont rois de toutes leurs puissances et qui s'offrent à Dieu en hosties vivantes iront se donner plus tard à Dieu dans la Jérusalem céleste[4]. Les martyrs, de même, n'offrent leurs corps en holocauste que pour entrer dans la demeure céleste de Dieu à la suite du Christ et pour y consommer leur sacrifice[5]. Dès maintenant, d'ailleurs, contenus que nous sommes

1. In Ps. 132, 5.
2. *De Trinit.*, XI, 19-20.
3. *In Matt.*, XXV, 1 (P. L. 9, 1053 a) ; *In Matt.*, VII, 2 : « Homo ipse a sordibus peccati corporis emundatus, in sacrificium Dei transeat » (P. L. 9, 955).
4. « Quia est cælestis illa nobis mater Hierusalem et primitivorum conscriptorum et frequentantium caetus (cf. *Hebr.*, XII, 22 ss.), omnisque in Christo renatus Dei templum est, maxime in quo non mors magis sit regnatura, sed vita, et qui ipse rex sit ejus, cujus servus fuerat ante, peccati, hostiam se ipsum vivam et rationabilem et placentem Deo offerens : tum ergo ab hoc templo, id est ab hac sancta corporis sui habitatione, in illo conventu angelorum frequentantium, id est in illa cælesti Hierusalem, si qui reges sint, id est qui peccato ultra non serviant, offerent se ipsos Deo munus. » In Ps. 67, 30 (p. 306).
5. « Martyres in fidei testimonium corpora sua holocausta voverunt, ut in Dei domum, id est in cœlestis domicilii habitationem consummatis hostiarum suarum sacrificiis introirent. » In Ps. 65, 23 (p. 264, 2-5.)

dans le Corps du Seigneur, qui est le véritable temple de Dieu, c'est en Lui que nous nous offrons en sacrifice au Père[1].

La participation à l'onction sacerdotale de Jésus est d'une façon spéciale mais difficile à préciser, le fruit en nous de l'onction qui suit le baptême, que saint Hilaire compare à celle que reçut Jésus après son baptême par Jean, et dont nous avons parlé plus haut. Si ce mystère a trouvé place dans la vie du Christ, c'est, entre autres raisons,

« ...pour que nous sachions que, après la purification par l'eau, l'Esprit-Saint descend aussi sur nous des portes du ciel, et que nous sommes inondés d'une onction de gloire céleste... »[2].

Onction à la fois royale et sacerdotale qui nous prépare à la lutte imminente contre le démon, lequel s'acharne sur les chrétiens, comme il le fit sur le Sauveur au désert[3].

Saint Hilaire ne s'est sans doute pas demandé si le baptême par lui-même et sans la chrismation qui l'accompagnait, rendait déjà participant au sacerdoce des chrétiens. Toutefois, conformément aux principes posés par Lui, nous croyons qu'en ces derniers, comme dans le Christ-Jésus, il y a un double degré dans cette participation sacerdotale : un premier degré correspondant à l'Incarnation et qui est conféré par le baptême, participation à la filiation divine de Jésus[4] ; un deuxième degré, correspondant à la manifestation du Jourdain, et qui est conféré par la chrismation, participation à la mission publique du Sauveur à son âge adulte d'Homme-Dieu[5].

---

1. C'est ce que signifiait l'offrande du didrachme (MATT., XVIII, 23) ; « Ut igitur inscriptos nos et professos et Christi nomine consignatos offerremus in Christo, qui verum templum est, pro testimonio Filii Dei hujus didrachmæ oblatio constituta est. » *In Matt.* 18, 10 (P. L. 9, 1017 b).

2. « ...ut simul ex eis quæ consummabantur in Christo cognosceremus post aquæ lavacrum, et de cœlestibus portis sanctum in nos Spiritum involare et cœlestis nos gloriæ unctione perfundi, et paternæ vocis adoptione Dei filios fieri ; cum ita dispositi in nos sacramenti imaginem ipsis rerum effectibus veritas præfiguraverit. » *In Matth.*, II, 6 (P. L. 9, 927).

X. LE BACHELET, parlant de ce texte, montre qu'il s'agit, très vraisemblablement, du sacrement de confirmation (*Dict. de Théol.* art. Hilaire de Poitiers, col. 2452).

3. « Tentatur igitur statim post baptismum Dominus, tentatione sua indicans in sanctificatis nobis maxime diaboli tentamenta grassari : quia victoria ei est magis exoptata de sanctis. » *In Matt.*, III, 1 (P. L. 9, 928 b). Cf. aussi in Ps. 123, 6-7 ; et DTC., art. cit. 2428.

4. Cf. *De Trinit.*, XI, 19 : l'onction du Christ est la communication de la divinité à la nature humaine assumée.

5. Cf. in Ps. 2, 29-30.

Il est hors de doute, en tous cas, qu'au-dessus de ces deux degrés communs à tous les fidèles, il y a un sacerdoce hiérarchique institué dans l'Église. Hilaire a pris soin de distinguer nettement trois degrés parmi les chrétiens : les prêtres, les ministres, les autres qui ne sont ni prêtres, ni ministres[1]. Quel est le rôle de ce sacerdoce hiérarchique ?

D'abord, comme ce fut le premier rôle du Christ, d'éclairer l'Église et de faire connaître les mystères de Dieu : les prêtres sont, en effet, à la suite des Apôtres, « les yeux du Corps du Christ », c'est-à-dire ceux par qui l'Église reçoit la lumière divine[2]. Il ne faut pas entendre par là que les prêtres de l'Église ont le privilège d'une connaissance charismatique des choses de Dieu ; Hilaire enseigne que ce charisme d'une science supérieure, d'une contemplation des choses divines, est réservé à quelques rares sujets, prêtres et non-prêtres[3]. Il s'agit donc d'une fonction du ministère sacerdotal lui-même, d'un pouvoir d'enseigner qui relève de la fonction prophétique du sacerdoce chrétien.

De plus, le prêtre de l'Église offre un sacrifice extérieur et liturgique : défendant Athanase d'avoir profané le sacrifice et l'autel du pseudo-prêtre Ischyras, Hilaire affirme sans ambages : « Il ne pouvait pas y avoir de sacrifice sans un prêtre[4] ». L'Eucharistie est donc bien un véritable sacrifice et qui requiert comme oblateur un prêtre spécialement consacré. C'est là cette « table du Seigneur » dont parlait l'Epître aux Corinthiens[5] ;

1. In Ps. 134, 27.

2. In Ps. 138, 34 : « Sacerdotes... Ecclesiæ oculi sunt... Ecclesiæ enim lumen sunt (p. 766, 16 et 18) ; ... per quos lumen Ecclesiæ atque operationum divina mysteria præbentur (p. 765, 27-28).

3. « ... cum plures sint Aaron, id est, sacerdotes ; pauci tamen Israel, id est qui cognitione mentis Deum contemplaturi sint, reperientur. » In Ps. 134, 27 (P. L. 9, 767 b).

4. *Op. hist. fragm.* II, 16 : il s'agit de l'incident d'Ischyras, si fertile en péripéties, dans la vie de saint Athanase : « Reus presbyteri sui impetu, disturbati altaris in ipso sacrificiorum tempore, ubi Scyrus presbyter adsistebat, arguitur, Scyrus presbyter negatur, et criminis falsitas cum auctore damnatur. Porro autem sacrificii opus sine presbytero esse non potuit ». (P. L. 10, 643 c.)

Traitant du même incident, le Pape Jules Ier, contemporain d'Hilaire, écrira : « Qui fieri potuit ut is, qui pone januam æger decumberet, tunc steterit, liturgiam celebrarit, ac oblationem fecerit ? Aut qui potuit oblatio apposita esse, cum intus essent catechumeni ? Si enim intus erant catechumeni, nondum oblationis tempus erat ». *Epist. ad Antiochenos*, 341, XII (P. L. 8, 896 a). Le sacrifice chrétien ne se célèbre donc qu'en présence des baptisés, à l'exclusion des catéchumènes.

5. In Ps. 78, 19 (P. L. 9, 482 a) ; cf. *I Cor.*, x, 21.

c'est là tout à la fois cette manne céleste véritable que celle du désert préfigurait, et le véritable agneau pascal qu'immole le véritable peuple de Dieu[1]. Tout ce qui précédait n'était qu'image, ombre, figure imparfaite et transitoire ; tandis que le nouveau peuple de Dieu, qui a reçu tout ensemble, comme David, la double gloire de la prophétie et de la royauté[2], possède maintenant la vérité. Ou, plus exactement, il possède dès maintenant les prémices éternelles d'une réalité qui ne sera totalement possédée que plus tard ; le peuple de Dieu sait que la mort elle-même ne peut le dépouiller des biens célestes dont dès maintenant il possède dans les sacrements, et spécialement dans l'Eucharistie, les prémices[3].

Dès maintenant donc, c'est une nourriture céleste, une manne céleste[4], que nous mangeons lorsque nous participons à l'Eucharistie, puisque c'est le Christ ressuscité lui-même que nous mangeons[5]. Aussi ne peut-on recevoir l'Eucharistie, si l'on n'a pas la foi en la Résurrection, car c'est une profession de foi en la Résurrection[6].

Sacrement, signe de la foi en la Résurrection du Christ, l'Eucharistie est plus que cela : c'est un gage de notre propre résurrection et de notre montée au ciel avec le Christ : gage fondé sur la promesse du Christ[7], mais aussi sur le fait qu'il est au ciel comme Prémices de notre propre résurrection, et que, déjà, d'une certaine façon, nous sommes tous glorifiés en Lui : possédant des prémices éternelles, des promesses éternelles, le peuple participe déjà par l'Eucharistie à la vie éternelle du

1. In Ps. 118, litt. 18, 8 : « Populo enim lex veritas est. Nam vere nunc ab eo circumcisio cordis per Jesum iteratur ac vitam, vere per mare hujus sæculi transit in promissam sibi terram, vere cæleste manne sumit æternus, vere in Jordane lætatur renatus, vere pascha Agni sanguine liberandus immolat, vere in asymis sinceritatis epulatur, fermentoque antiquæ malitiæ purgatur : jam non legis ei umbra sed veritas est ».
Pour la figure de la manne, cf. *Tract. Myst.* I, 40 ss.
2. *Ibid.* 6 (col. 623 ab).
3. *Ibid.* 7 (col. 623 bc).
4. Voir les textes cités plus haut, note 1.
5. L'enseignement de la Présence réelle chez saint Hilaire n'a pas à être démontrée ici ; citons pourtant : *Contr. Const. II* : « In ipsum, ut sancti mecum intelligunt, in ipsum Christum manus missæ ».
6. « In fide enim resurrectionis sacramentum panis cælestis accipitur. » *In Matt.*, IX, 3 (P. L. 9, 963 b).
7. Cf. *in Matt.*, XXX, 2 (col. 1065 c).

Sauveur[1], et se prépare à une participation plus complète : « Quel est cet aliment ? C'est celui qui nous prépare à participer à Dieu... Car bien que, dès maintenant, nous soyons sauvés par cet aliment, cependant il nous prépare pour l'avenir[2] ».

Dès maintenant donc, l'Eucharistie nous unit à Dieu, mais en nous préparant à une union plus étroite qui se réalisera par notre union définitive au Corps du Christ ressuscité : « Per communionem sancti corporis in communione deinceps sancti corporis collocandi[3] ».

Bref, par l'Eucharistie, le Christ nous communique sa propre divinité, et nous prépare à cette union ineffable qui se réalisera un jour au ciel. Le sacrifice des chrétiens est ainsi un nouveau principe d'unité entre le Christ et l'humanité, unité plus intime, plus profonde que celle fondée sur l'unité de nature : communication de la vie divine présente dans la Chair du Christ que nous mangeons[4] ; participation toujours plus étroite au Sacrifice de notre grand-prêtre céleste, et à son Sacerdoce royal.

J. Lécuyer.

---

1. Voir les textes si caractéristiques du Commentaire au Ps. 118, litt. 18, 6-10 : « Scit has populus junior nativitatis suæ primitias æternas nec morte intercipi posse (col. 623 c)... Has Dei justitias scit populus qui est junior æternas... Vere cœleste manna sumit æternus (col. 624 a), etc. ».

2. In Ps. 64, 14 (col. 421 bc).

3. *Ibid.*

4. Le texte essentiel est : *De Trinit.*, VIII, 13-17. Cf. E. Mersch : *Le Corps Mystique du Christ*, I, 1936, pp. 431-434.

L'ÉGLISE CATHOLIQUE. MOYEN-AGE et TEMPS MODERNES

Perspectives d'avenir

Une fois séparées l'une de l'autre par l'excommunication du patriarche Michel Cérulaire, les deux Églises d'Orient et d'Occident poursuivent d'une manière indépendante leur travail théologique et leur marche vers l'idéal chrétien. Ce n'est pas qu'elles perdent tout contact. A plusieurs reprises, des tentatives sont faites pour renouer les rapports officiellement rompus. Deux fois au moins, à Lyon en 1274 et à Florence en 1431, elles semblent aboutir à des résultats. Mais les peuples ne ratifient pas ce qu'ont fait leurs conducteurs et il faut reconnaître que l'initiative de la rupture est désormais prise par Constantinople : ce sont les évêques et les prêtres grecs, ce sont les populations chrétiennes de l'Orient, qui ne veulent pas du latinisme, car à leurs yeux catholicisme romain et latinisme sont une seule et même chose, si bien que les partisans de l'union sont, à leur retour en Orient, considérés comme des traîtres et même obligés de renier leur signature.

Il est certain que le catholicisme n'est pas le latinisme. Mais il l'est aussi qu'à partir du ve siècle, la théologie latine s'est développée sans presque recourir à la tradition hellénique et sans tenir compte de ses aspirations fondamentales. Les plus grands docteurs du Moyen Age ignorent à peu près les œuvres de la patristique grecque, en dehors de celles qui ont été traduites en latin. Ils lisent, et encore, Origène, Basile et Grégoire de Nazianze sous les vêtements que leur ont donnés Rufin et saint Jérôme ; saint Jean Chrysostome dans la traduction d'Anianus de Celeda ; de saint Athanase, ils connaissent surtout le symbole qui porte son nom et quelques apocryphes ; il admirent comme une œuvre authentique de Jean Chrysostome *l'Opus imperfectum in Matthaeum*, sans se douter qu'ils ont sous les yeux l'œuvre d'un arien. Et lorsque saint

Thomas d'Aquin se propose de réfuter les erreurs des Grecs, il utilise un dossier farci d'apocryphes.

Parmi les représentants de la tradition grecque, le Moyen Age latin ne connaît bien que le pseudo-Denys l'Aréopagite et saint Jean Damascène. Alors que les autres, même les plus grands, sont à peine cités, ceux-ci obtiennent une place de premier plan au nombre des *autoritates*. Une telle prédilection n'est pas sans nous étonner. Elle s'explique en grande partie par les circonstances. Les œuvres de l'Aréopagite ont eu la bonne fortune d'être envoyées à deux reprises en Occident au VIIIe et au IXe siècles, d'abord par le pape Paul Ier à Pépin le Bref en 758, puis par l'empereur Michel le Bègue à Louis le Débonnaire en 827. Tout de suite, elles ont trouvé des admirateurs et des traducteurs : Hilduin et Jean Scot Erigène les ont mises à la disposition du grand public occidental, qui s'est laissé prendre à la fois par le nom magnifique de leur auteur prétendu et par les thèses mystiques qu'elles développent. Quant à saint Jean Damascène, ce n'est pas avant le XIIe siècle que son *De fide orthodoxa* a pénétré en Occident : Burgundio de Pise a traduit cet ouvrage vers 1148-1150 et Pierre Lombard l'a cité sans tarder ; vers le même temps un auteur anonyme a également traduit, peut-être en Hongrie, une partie au moins du même ouvrage ; et un peu plus tard, l'évêque de Lincoln, Robert Grossetête, en a donné une troisième traduction. Les théologiens du XIIIe siècle sont donc bien fournis et ils s'intéressent d'autant plus au Damascène qu'ils retrouvent chez lui quelque chose de leurs propres méthodes et des préoccupations qui leur sont chères. Comme eux, saint Jean résume la théologie entière en procédant par voie d'autorités ; comme beaucoup d'entre eux, il utilise la philosophie d'Aristote. Aussi n'est-il pas étonnant que le *De fide orthodoxa* passe en Occident pour le représentant autorisé de la tradition grecque.

Nous savons mieux aujourd'hui ce qu'une telle appréciation a de superficiel. Le Damascène n'a rien d'un penseur original ; il se contente de répéter ce qu'ont dit ses devanciers et il le fait sans aucune ouverture d'esprit. Aussi l'influence qu'il exerce sur le Moyen Age latin n'est-elle pas des plus fécondes. A côté du *De fide orthodoxa*, les *Sommes théologiques* du XIIIe siècle paraissent, à qui sait les lire, autrement vivantes. A tout instant, elles laissent entrevoir des discussions, des controverses,

des querelles, dont l'écho nous parvient atténué parce qu'elles ne désignent pas par leurs noms les docteurs qu'elles ont en vue, mais dont nous soupçonnons de mieux en mieux l'importance et l'intérêt. Ce n'est pas sans peine que l'autorité d'Aristote est parvenue à s'imposer comme celle du philosophe par excellence ; le génie de saint Albert le Grand et celui de saint Thomas d'Aquin n'ont pas été de trop pour vaincre les résistances. Il serait injuste d'oublier que le XIIe et le XIIIe siècles, ont été, dans les grandes universités de l'Occident, à Bologne, à Oxford, à Paris, à Toulouse, un temps de fermentation intense pendant lequel a été accomplie la plus remarquable des systématisations théologiques.

Il est vrai que nous sommes désormais plus sensibles au résultat qu'aux efforts dont celle-ci a été le prix. Les *Sommes théologiques* sont loin d'être, pour leurs lecteurs, aussi prenantes que les œuvres des Pères. Loin de nous jeter au milieu des controverses, de nous faire connaître des adversaires en chair et en os, elles prennent un aspect intemporel qui n'est pas sans nous déconcerter. Elles revêtent un aspect d'éternité. A des questions méthodiquement sériées, elles apportent des réponses, qui, dans l'esprit de leurs auteurs, doivent être définitives. Aux objections présentées en lignes imposantes, sous la formule immuable : *Videtur quod non*, succède un triomphal : *Respondeo dicendum*. La victoire est acquise une fois pour toutes, et il en est ainsi, qu'il s'agisse des problèmes fondamentaux de la théologie ou des questions les plus insignifiantes soulevées par la curiosité humaine.

Encore les grands docteurs du XIIIe siècle dominent-ils de haut la foule des trublions. S'il faut une initiation pour aborder avec fruit l'étude de leurs ouvrages, on ne tarde pas à apercevoir qu'en eux on a affaire à des maîtres. La situation se modifie dès le début du XIVe siècle, lorsque les uns après les autres disparaissent ceux qui ont enseigné le XIIIe siècle et que l'esprit de libre examen se développe dans l'Église latine. Le transfert momentané du Siège apostolique en Avignon, le grand schisme d'Occident et les discussions passionnées qu'il soulève touchant les rôles respectifs du pape et du concile dans l'Église, l'importance attribuée, en France et ailleurs, aux décisions des Universités, les scandales causés par les désordres de la Cour romaine, par les abus d'une fiscalité oppressive, par la centra-

lisation de l'autorité ecclésiastique, tout agit dans le même sens. Les meilleurs esprits proclament l'urgente nécessité d'une réforme qui doit atteindre non seulement les usages et les mœurs, mais la pensée elle-même, en la débarrassant des cadres dans lesquels elle paraît s'être fixée.

On sait comment le Réforme finit par s'opérer et comment, au lieu d'être accomplie par l'Église elle-même, elle fut d'abord le fait d'hommes audacieux qui se séparèrent de Rome pour agir soi-disant avec plus de sûreté et plus d'efficacité. Il est inutile de dire que nous n'avons nulle intention de réhabiliter Luther et Calvin : ils ont été, l'un et l'autre, responsables d'un irréparable malheur. Mais il est permis de reconnaître qu'ils ont commencé par être des âmes profondément religieuses et qu'ils ont avant tout cherché Dieu.

« Luther, écrit le R. P. Congar, est obsédé par le désir de trouver la paix du cœur, un contact vivant, chaud, consolant, avec son Dieu. Au couvent, il ne trouve, dans les pratiques au milieu desquelles il n'arrive pas à respirer librement et joyeusement, qu'une angoisse où ses nerfs s'épuisent. Il croit découvrir un jour le principe qui libérera son âme et illuminera sa vie : la liberté souveraine et la gratuité de la miséricorde de Dieu, qui nous sauve. Des péchés, nous en sommes remplis et nous en commettons toujours, mais le Christ les a tous pris sur lui et, dans l'instant où, nous reconnaissant pécheurs et désespérant de nous-mêmes, nous espérons tout de Lui, le Père nous fait grâce et nous considère comme revêtus de la justice du Christ. Quelle délivrance ! Dieu seul fait tout ; nous n'avons plus à nous occuper de nos mérites et de nos démérites. Toutes ces choses humaines, ces exercices de piété, ces institutions ecclésiastiques, ces concepts théologiques où l'âme religieuse se perdait dans le désespoir, qu'on les laisse à leur insuffisance ! Tout réside dans la seule dialectique du péché et de la grâce : l'homme pèche, pèche toujours, ne peut pas ne pas pécher et Dieu fait grâce en Jésus-Christ : il suffit de s'en remettre à cette miséricorde et à ce Sauveur par la foi » (*Chrétiens désunis*, p. 23-24).

Chez Calvin, l'inspiration initiale est dirigée dans le même sens, mais elle est encore plus radicale, car elle a pour point de départ l'opposition entre le Créateur et la créature. Dieu est tout, l'homme n'est rien ; que l'homme s'humilie donc et

qu'il laisse Dieu agir en lui comme il lui plaît. Qu'il rende gloire à Dieu en toutes choses ; qu'il se soumette à sa volonté. Le salut, même dans l'ordre naturel, est à ce prix. A plus forte raison dans l'ordre surnaturel, puisque l'homme n'est plus seulement à l'égard de Dieu une créature, mais un pécheur et que le salut donné par Jésus-Christ est de la part de Dieu l'objet d'une munificence totalement gratuite.

Il y a, dans les thèses de Luther et de Calvin, une large part de vérité, que l'Église catholique n'a jamais méconnue. Comme Calvin, elle proclame le souverain domaine de Dieu en toutes choses et le néant de la créature. Elle affirme, comme Luther, l'impuissance de l'homme à vivre sans pécher et à s'orienter de lui-même vers Dieu par un premier mouvement de foi qui doit être le principe du salut. Mais elle complète ses affirmations en déclarant que l'homme reste libre d'obéir ou non à la grâce et que ses œuvres, unies à celles du Christ, ont par elles-mêmes une valeur méritoire. Elle unit ainsi dans une même condamnation les protestants et les jansénistes qui ne tiennent aucun compte du libre arbitre et les pélagiens qui méconnaissent le rôle fondamental de la grâce.

Sa sagesse et sa prudence n'apparaissent pas toujours aux regards. La condamnation du protestantisme a eu lieu dans une atmosphère de bataille dont il est impossible de ne tenir aucun compte. Tandis que la séparation de la chrétienté occidentale et de la chrétienté orientale avait été l'aboutissement presque fatal de malentendus prolongés durant des siècles, on dirait volontiers d'une sorte d'incompatibilité d'humeur entre les Grecs et les Latins, la contre-réforme du XVIe siècle s'est accomplie en quelques années, dans le fracas des discussions théologiques et aussi dans le tumulte des guerres de toute espèce. Le concile de Trente, qui a eu la gloire de l'opérer a formulé à lui seul plus de condamnations, a lancé plus d'anathèmes que tous les conciles antérieurs ensemble. Il n'est pas étonnant dès lors, que l'œuvre des Pères de Trente ait été passionnément discutée. Pour la comprendre et pour l'apprécier à sa juste valeur, il est indispensable de se souvenir des conditions dans lesquelles elle a été entreprise et achevée. Les Souverains Pontifes, qui ont eu le courage de convoquer le concile et plus encore celui de le mener à son terme, méritent assurément notre reconnaissance. Contre le protestantisme, ils ont fermement

établi la croyance traditionnelle de l'Église. Mais parce qu'ils luttaient contre une hérésie, eux et les Pères du concile ont donné à leurs définitions des contours si fortement accentués que l'on risque de perdre de vue les richesses positives dont ils n'avaient pas à parler. Par la force des choses, les formules qui condamnent des erreurs sont toujours partielles ; elles ne mettent en lumière qu'un des aspects de la vérité, celui-là même qu'a contesté l'hérésie, et c'est aussi cet aspect que les théologiens postérieurs continuent à étudier avec le plus grand soin. Il ne faut pourtant pas oublier que la vérité révélée demeure plus riche, plus féconde que les définitions ne peuvent le dire. Jusqu'aux derniers jours du monde, l'Église vivra des enseignements de Dieu sans parvenir à en épuiser le trésor.

Il est permis, croyons-nous, de souligner deux points où la Réforme du XVIe siècle a valu à l'Église romaine des pertes qui sont loin d'avoir été réparées. Il y a d'abord eu un déchet numérique considérable : par suite de la sécession de l'Allemagne du Nord, d'une partie de la Suisse, des Pays-Bas, des États scandinaves, de l'Angleterre et de l'Écosse, l'Église romaine a vu diminuer sensiblement l'étendue de son empire et le nombre de ses fidèles ; elle n'a pas retrouvé l'équivalent de ses pertes dans l'établissement de chrétientés nouvelles au Mexique, dans l'Amérique centrale et dans les colonies de l'Amérique du Sud.

Ce qui est encore plus grave, c'est qu'elle a vu s'éloigner d'elle des peuples qui lui avaient apporté autrefois, au temps de leur conversion, qui restaient capables de lui apporter dans l'avenir, un esprit sensiblement différent de l'esprit, latin. Alors que l'Italie, la péninsule ibérique, la France, sont des pays de race, de civilisation, de tendances méditerranéennes et latines, les pays conquis par le protestantisme sont peuplés de représentants des races germaniques, en entendant naturellement ces mots dans un sens très large. Au moralisme et au juridisme des Latins, les Germains avaient ajouté déjà et devaient ajouter encore leur mysticisme, celui du bienheureux Suso, de Ruysbroeck, de Jean Tauler, de Maître Eckart, des Frères de la vie commune, celui de Richard Rolle de Hampole, de Julienne de Norwich, de bien d'autres encore. Nous n'oublions certes pas que les vieux pays catholiques, et la France elle-même, bien qu'elle semble à beaucoup le pays

du rationalisme, ont eu aussi leurs mystiques. Mais on ne saurait guère nier que nous souffrons encore aujourd'hui d'être privés de l'apport fécond et puissant des pays du Nord.

Sans doute n'est-ce pas le seul hasard qui a présidé à la nouvelle division de l'Occident chrétien ; des tendances séparatrices s'étaient depuis longtemps fait jour en Allemagne d'une part, en Angleterre de l'autre lorsque parurent les prédicateurs de la Réforme et nous n'oublions pas que le cas de l'Allemagne conduite par Luther au *Los von Rom* est sensiblement différent de celui de l'Angleterre, entraînée au schisme par son roi Henry VIII. Mais ces tendances ne devaient pas nécessairement aboutir à la rupture. On peut même dire qu'il en existait partout de semblables, aussi bien en Autriche qu'en France ou en Espagne, car partout les souverains cherchaient à s'affranchir, eux et leurs Églises, de l'autorité pontificale. Il aurait été possible, en d'autres circonstances et par d'autres moyens, de les réduire dans les pays où elles ont fini par triompher. Leur victoire a posé des problèmes dont la solution d'ensemble n'a pas encore été donnée.

Il y a plus. La crise douloureuse du xvi[e] siècle a amené l'Église catholique, ou du moins bon nombre de ses théologiens, à rejeter dans l'ombre des aspects essentiels de sa doctrine et de sa vie. La thèse de la justification par la foi est affirmée par saint Paul, reprise par saint Augustin, enseignée par les conciles de Miléve et d'Orange en des termes et avec une force qui ne laissent guère de doute sur sa signification et sa portée. Peut-on dire que Luther a été hérétique parce qu'il l'a défendue, après beaucoup d'autres ? Non ; mais parce qu'il a méprisé les œuvres qui sont le témoignage de la foi et la preuve de sa vitalité. Il est donc impossible de condamner celles de ses affirmations fondamentales qu'il a empruntées à la tradition catholique. Après lui, comme avant lui, l'Église n'a pas cessé d'affirmer que la justification est un don de Dieu et que l'homme ne la mérite pas par lui-même. Rien n'est plus religieux, rien n'est plus propre à exciter dans l'homme des sentiments de confiance, d'adoration, de reconnaissance, d'humilité, de respect que la certitude d'une dépendance totale à l'égard de Dieu, qui opère en nous le vouloir et le faire. A l'affirmation fondamentale du primat de l'action divine, on a tendu parfois à opposer l'affirmation du primat de l'action humaine. Nul

théologien assurément ne l'a fait d'une manière catégorique, car la condamnation du semi-pélagianisme et les canons du concile d'Orange ne l'auraient pas permis. Mais pratiquement, il est arrivé que des prédicateurs ou des directeurs d'âmes ont agi et parlé *comme si*, dans l'affaire du salut, Dieu n'était pas souverainement libre et *comme si* les actions humaines étaient capables de mériter totalement la grâce. Dès le début du XVIIe siècle, l'Église s'est vue obligée d'intervenir d'une manière officielle pour interdire les discussions théologiques sur certains problèmes relatifs à la grâce. Il serait regrettable d'introduire ou de développer dans les âmes chrétiennes un moralisme anthropocentrique, à peu près vidé de tout contenu religieux.

D'une manière analogue, pour s'opposer plus efficacement aux doctrines protestantes touchant le caractère invisible de l'Église spirituelle, on est venu à ne plus guère parler que de l'Église visible, envisagée comme une institution, comme un gouvernement, comme un organisme. Le traité de l'Église s'est constitué de la sorte, en marge de la théologie proprement dite ; il est devenu pour une partie une thèse d'apologétique, et pour l'autre un morceau de droit canonique. Les questions essentielles qui y ont été étudiées sont celles des notes et de l'organisation hiérarchique : des notes, car il faut pouvoir facilement reconnaître la véritable Église de Jésus-Christ parmi les sociétés qui se réclament de Lui ; de l'organisation hiérarchique, car l'Église étant une société, voire une société parfaite, doit posséder les rouages indispensables à la vie sociale et exercer les pouvoirs législatif, exécutif, judiciaire, vindicatif, sans lesquels ne peut se maintenir aucune société humaine. Ces questions ont leur importance, sans doute. Mais à force d'y retenir l'attention, on a fini par oublier à peu près l'aspect intérieur de la vie de l'Église, corps mystique du Sauveur et distributrice habituelle de la grâce. Depuis quelques années, il est vrai, les théologiens accordent une attention de plus en plus soutenue à la doctrine du corps mystique et la récente encyclique de Pie XII est venue très opportunément la rappeler à l'attention des fidèles. Qui sait même si, dans leur hâte de retrouver le temps perdu, un certain nombre de chrétiens ne dépassent pas la juste mesure et ne s'aventurent pas dans les chemins dangereux du panchristisme ? En toute hypothèse, le traité de l'Église doit

être présentement repensé. La réaction qui a suivi l'éclosion du protestantisme a entravé son développement normal et a laissé bien des âmes inquiètes sur les caractères de la société fondée par le Seigneur.

D'autres exemples pourraient être donnés. Ceux qui précédent suffisent à faire comprendre l'importance des problèmes qui se posent aujourd'hui devant l'Église catholique. Il ne s'agit pas pour elle de faire machine en arrière, de revenir sur un passé qui a laissé dans son enseignement des traces ineffaçables. Personne, parmi les catholiques, ne peut vivre et penser comme si la Réforme protestante n'avait pas eu lieu, comme si le concile de Trente n'en avait pas condamné les erreurs. Les décisions prises par les Pères de Trente, les formules qu'ils ont employées, les anathèmes qu'ils ont prononcés, ont le caractère définitif qui marque toutes les acquisitions de l'Église : ce sont des *Ktêmata eisa ei*. Nous ne serions plus des fils de l'Église si nous prétendions les remettre en question ou même si nous paraissions les regretter. Assistée dans toutes ses démarches par l'Esprit de Dieu, l'Église a dû, dans les circonstances où elle se trouvait alors, prendre une conscience plus claire du dépôt sacré dont elle avait la charge et condamner les erreurs qui en ternissaient la pureté. Elle l'a fait sans hésitation, et de la manière qui était la meilleure pour assurer le triomphe de la vérité.

Seulement les problèmes actuels ne sont plus ceux qui se posaient pour Luther et Calvin, ou tout au moins ils ne se posent pas devant les consciences contemporaines dans les mêmes termes que devant les âmes du XVIe siècle. Voilà pourquoi on peut croire sans témérité qu'aujourd'hui d'autres mots seraient employées pour rendre sensibles aux esprits du XXe siècle les aspects actuels de l'éternelle vérité. Historiens et théologiens ont ici à se partager la besogne. La tâche propre des historiens consiste à rappeler dans quelles circonstances Luther, Calvin et les autres réformateurs ont commencé à prêcher le nouvel Évangile, ce qu'ils ont dit ou voulu dire ; comment aussi l'Église les a condamnés et à la suite de quelles laborieuses études les évêques réunis à Trente ont finalement abouti aux formules qu'ils ont adoptées. Celles des théologiens est plutôt de montrer aux hommes de notre temps ce qu'il y a de définitif, d'immuable, d'éternel dans les canons formulés à

Trente et, sans rien abandonner de ces canons, d'en mettre en relief les aspects temporels.

Ce double travail, s'il est bien fait, ne saurait aboutir à réhabiliter les réformateurs. Les hérésies que l'Église a dénoncées et condamnées chez eux, sont et resteront toujours des hérésies. Avec la meilleure volonté du monde, nul ne peut faire que l'erreur devienne la vérité ou que la vérité devienne l'erreur. Luther et Calvin, Zwingli et Mélanchton se sont trompés. Si l'on tient à être catholique, on doit commencer par accepter, sans réserve et sans restriction, l'œuvre du concile de Trente qui a pour fondement la doctrine même de l'Évangile et de la tradition.

Mais cela fait, on se sent plus à l'aise pour démêler les aspects passagers de l'immuable vérité, pour découvrir la part de vérité qui se dissimule derrière les erreurs, pour mettre en relief ce qu'il y a de profondéement chrétien dans certaines tendances fondamentales des protestants. Nous avons dû constater qu'une formule d'anathème comporte toujours un resserrement de la pensée ; lorsqu'on condamne une erreur, on ne dit rien de positif touchant la nature de la vérité qui s'oppose à elle. On ferme une route, on signale un endroit dangereux par lequel il est interdit de passer. Mais beaucoup d'autres chemins peuvent rester ouverts devant les voyageurs et il appartient à ceux-ci de les découvrir, voire de les essayer à leurs risques et périls. Quelques-uns d'entre eux ne sont que dés impasses, ils aboutissent à des murs ou à des précipices. D'autres au contraire ouvrent à ceux qui s'y engagent des perspectives illimitées : ce sont ceux qui vont dans le sens même de l'Église, qui prolongent la voie qu'elle a suivie dès les origines pour expliciter le contenu de la révélation. Si le devoir de l'autorité est de prévenir ses enfants contre les dangers d'une vaine recherche, voire de les arrêter lorsqu'ils sont en danger de se perdre, il est aussi de bénir leur travail et de tirer parti de leurs études. Du moment que l'Église est un corps vivant, chacun a son rôle à y jouer. Ceux qui font partie de l'Église enseignante ne sont pas des instruments passifs qui se contenteraient de recevoir. Il leur appartient d'assimiler la vérité qui leur est transmise et d'en vivre spirituellement. Plus encore, ce sont eux surtout qui ont la tâche de rechercher des solutions aux problèmes nouveaux, d'appro-

fondir les données de la tradition, de mettre en relief les exigences religieuses du monde où ils vivent et de les confronter avec la doctrine du Seigneur. Leur besogne est immense. Peut-être n'a-t-elle jamais été aussi importante qu'à l'heure actuelle.

*

* *

Dans les circonstances présentes en effet, c'est tout le problème religieux qui se pose, en termes renouvelés, devant la conscience de l'Église catholique et même devant celle des hommes, quels qu'ils soient, que préoccupe l'avenir spirituel de notre monde. Il s'agit de savoir si la religion répond à des exigences permanentes de l'esprit ; si, parmi les formes religieuses actuellement vivantes, il existe une doctrine qui puisse être proposée à tous les hommes avec des chances de succès. D'une manière plus précise, l'Église a-t-elle le droit d'espérer une très large diffusion dans le monde entier ? L'histoire nous autorise-t-elle à penser que la foi chrétienne est susceptible d'être accueillie et pratiquée par des populations d'esprit et de mœurs fort différents de celles dans lesquelles elle a opéré, dans le passé, ses plus brillantes et ses plus solides conquêtes ?

Un catholique convaincu ne saurait répondre négativement à ces questions, puisqu'il est persuadé de la divinité de son Église et qu'il croit à l'assistance de l'Esprit-Saint. Il ne doit pourtant pas oublier que si le Seigneur a envoyé ses apôtres et leurs disciples annoncer l'Évangile à toute créature, il ne leur a pas promis le succès. Dès maintenant, dans le monde entier, la bonne nouvelle a été annoncée et partout il y a des communautés catholiques. Les prophéties du Sauveur sont suffisamment réalisées, ses ordres suffisamment exécutés, pour qu'on puisse attendre, en toute sécurité, son grand avènement et, dans ces conditions, nous conservons une liberté d'esprit assez grande pour envisager sans crainte les plus redoutables problèmes.

Or, il faut bien avouer qu'à première vue tout au moins, l'histoire de la pensée et de la vie chrétiennes, envisagée dans son ensemble, donne plutôt l'impression d'un resserrement que celle d'un élargissement. Le christianisme, au début de son œuvre de conquête, s'est emparé des régions méditerranéennes qui constituaient alors l'empire romain, mais bien

qu'il ait très vite dépassé vers l'Orient les limites de l'empire, il a rencontré en Perse des oppositions assez fortes pour briser son premier élan. Dès le IV[e] siècle, le même antagonisme qui a abouti à la séparation politique de l'Orient et de l'Occident, s'est fait sentir dans l'Église ; si bien qu'avant que la rupture entre Rome et Constantinople ait été officiellement constatée, le schisme a été consommé d'une manière jusqu'à présent irréductible. Il est vrai que la conquête des peuples barbares a compensé, dans une certaine mesure, la perte des populations orientales. Mais elle n'a pas été durable, puisque au XVI[e] siècle, la Réforme protestante a fait sortir de l'Église tout ce qui n'avait pas été foncièrement latinisé.

Depuis ce moment surtout, on tend à identifier catholicisme et latinisme. Non seulement le latin est la langue officielle de l'Église, celle des actes pontificaux et de toutes les décisions des congrégations romaines ; mais, jusque dans les pays de mission les plus lointains, les plus étrangers à la pensée occidentale, la liturgie est généralement célébrée en latin, l'enseignement philosophique et théologique donné en latin, les règles de droit formulées et appliquées selon l'esprit de l'antique droit romain.

Nous devons pourtant, avant d'aller plus loin, nous demander si cette première impression est exacte et si l'on n'est pas imprudent de se fier à un schématisme trop rigoureux. La vie est plus complexe que la pensée et fait éclater les cadres dans lesquels on prétendait l'enfermer. Dès ses premiers pas, l'Église a manifesté sa vocation à l'universalité. Si l'on a pu dire que l'empire romain a été la patrie du christianisme et sa terre d'élection, il ne faut pas oublier, et nous l'avons déjà relevé, que, très tôt l'Évangile a été annoncé dans les royaumes d'Orient. Les vieilles traditions qui parlent d'une prédication des apôtres dans l'Inde, dans l'Éthiopie, dans le Scythie, alors même qu'elles ne rapporteraient pas le souvenir de faits historiques sûrement constatés, traduisent au moins l'opinion courante que le monde entier devait recevoir la bonne nouvelle et que les limites de l'Église étaient celles de la terre habitée. En dépit de tous les obstacles, le christianisme a été une réalité vivante en Arménie et en Perse ; bien plus, il y a été une réalité conquérante et les plus anciennes Églises établies en Chine l'ont été par des missionnaires venus de la Perse. Rien peut-être, dans

l'histoire des missions, n'est aussi émouvant que le récit de ces fondations lointaines, accomplies par des prédicateurs inconnus chez des peuples dont, à Rome et dans l'Occident entier, on connaissait à peine l'existence. Jamais l'élan chrétien n'a été interrompu au cours des siècles. Il a pu être parfois ralenti. Il s'est orienté dans des directions nouvelles. Bien des civilisations ont disparu au cours des âges ; d'autres ont été établies et ont joui, plus ou moins longtemps, d'une vie prospère. Ne tenir aucun compte de ces faits pour apprécier la situation présente serait à la fois commettre une injustice et s'exposer à de graves erreurs.

D'autre part, lorsqu'on envisage l'état actuel des choses, on doit avouer qu'on ne saurait identifier, sans aucune réserve, le catholicisme et le latinisme culturel. Dès le XVIe siècle, la Contre-Réforme a fait perdre au protestantisme une partie du terrain qu'il avait d'abord conquis en Allemagne ; elle l'a peut-être surtout empêché de poursuivre ses progrès. Les pays rhénans, la Bavière, l'Autriche sont restés ou redevenus catholiques. Plus tard, l'Amérique anglo-saxonne s'est largement ouverte devant les efforts de l'Église. On sait quelle est, à l'heure actuelle, la puissante vitalité du catholicisme au Canada et aux États-Unis. On insiste souvent, lorsqu'on parle de l'Église américaine, sur ses caractères originaux et ceux qui sont étrangers à notre foi sont loin de le faire dans un esprit apologétique ; ils se plaisent au contraire à opposer le catholicisme romain, enfermé dans ses habitudes routinières, esclave de formules désormais périmées, au catholicisme américain, pragmatique avant tout et plus soucieux des résultats de ses œuvres que des problèmes doctrinaux. L'Église laisse dire et elle a raison. Il ne lui déplaît pas de constater des différences entre ses enfants, tout en rappelant que différence ne signifie pas divergence et encore moins opposition. Les catholiques européens peuvent recevoir des leçons de joyeux optimisme de leurs frères d'Amérique ; ceux-ci à leur tour peuvent accepter de nous des directives en matière philosophique et théologique et ils le font sans arrière-pensée. C'est avec joie en particulier que nous les voyons se livrer, avec un intérêt tous les jours grandissant, à l'étude des Pères de l'Église et de l'histoire ancienne du christianisme. Leur jeune Église se cherche des ancêtres et elle les trouve sans peine. Comme la nôtre, elle est la fille des saints et elle conserve pieusement la foi qu'elle en a reçue.

Dans les pays orientaux également, bien que d'une autre manière et sous d'autres formes, le catholicisme est quelque chose de vivant. Il est vrai que beaucoup des vieilles Églises, parmi les plus chères à notre vénération, ont presque complètement disparu avec les invasions arabes et avec la ruine de l'empire byzantin. Il y a encore officiellement des patriarches d'Alexandrie, d'Antioche, de Constantinople, de Jérusalem ; des archevêques de Smyrne, d'Ephèse, de Césarée, et, par une cruelle ironie, ces titres glorieux sont désormais portés simultanément par plusieurs titulaires de rite ou de communion différente. L'Église byzantine, jadis rivale de celle de Rome, n'est presque plus qu'un souvenir.

Chez les Slaves, les problèmes se posent de façon différente, car on y trouve des Églises vivantes et nombreuses. Mais ces Églises sont partout victimes des particularismes nationaux, quand ce n'est pas de la main-mise de l'État. L'Orient n'a jamais compris, il ne comprend pas plus aujourd'hui que dans le passé, la nécessaire autonomie de l'Église à l'égard des pouvoirs politiques. Il s'imagine que la religion doit partout garder un caractère national, de sorte qu'il serait impossible d'être à la fois catholique romain et russe, yougoslave, roumain ou bulgare. Il redoute plus que tout les Églises uniates qui sont soumises à Rome tout en conservant les rites, les usages, les langues des divers pays où elles se sont organisées, et rien n'est plus lamentable et plus douloureux que l'histoire de ces Églises, souvent contraintes par l'emploi des pires violences à renoncer à la communion romaine pour avoir la permission de vivre.

Ce sont les chefs des Églises séparées d'Orient qui veulent à tout prix identifier latinisme et catholicisme romain. L'Église romaine elle-même n'a pas cessé de combattre cette thèse. Il est vrai qu'elle n'a pas toujours été comprise, même de ses enfants. La Pologne, qui appartient ethniquement au monde slave, s'est faite pendant des siècles, et sous la pression des circonstances, le champion du latinisme : citadelle avancée du catholisme vers l'Orient, elle n'a pu conserver sa foi qu'en l'opposant de toutes manières aux exigences de l'orthodoxie russe et en défendant envers et contre tout son droit à pratiquer une liturgie latine, la liturgie même de Rome à qui elle était religieusement rattachée. L'histoire explique et justifie l'attitude des Polonais ; mais il faut ajouter que les Polonais ne sont

pas l'Église. Rome se montre, aujourd'hui plus que jamais, favorable au pluralisme linguistique et liturgique ; il n'est que juste de souligner la persévérance avec laquelle, en dépit des obstacles qui s'accumulent devant elle, elle maintient les droits de ses fidèles à conserver les rites traditionnels qu'ils ont reçus de leurs pères et les lois qu'ont formulées autrefois leurs conciles.

Il ne s'agit pas, faut-il le dire, de méconnaître l'importance des difficultés que rencontre l'Église en Orient. Mais il est permis de croire que ces difficultés seront un jour levées et que les chrétiens orientaux retrouveront enfin le chemin de Rome ; n'ont-ils pas les mêmes traditions que nous ? leurs docteurs ne sont-ils pas les nôtres ? mieux encore, n'avons-nous pas les uns et les autres la même foi et ne participons-nous pas tous aux mêmes sacrements ?

Aussi bien, le véritable problème de l'heure présente est plus vaste que ceux que nous venons d'indiquer. Si lointaine que soit encore, la réunion de tous ceux qui sont baptisés et qui croient à l'Évangile, il est permis d'espérer qu'avec la grâce de Dieu cette réunion se fera. Déjà peut-être notre temps en aperçoit les signes avant-coureurs et les prières que l'on multiplie partout pour demander au Seigneur de rassembler ses enfants dispersés ne peuvent pas manquer d'être exaucées. Pendant des siècles, hélas ! les chrétiens désunis se sont regardés comme des adversaires dignes tout au plus des anathèmes réciproques. Aujourd'hui ils apprennent à se traiter en frères séparés. Les progrès accomplis sur la route de l'unité sont incontestables.

Mais il reste les innombrables multitudes de la Chine et de l'Inde, les peuples de l'Afrique noire : c'est vers tous ceux-là que s'orientent nos préoccupations. Le catholicisme est-il fait pour eux ? est-il capable de s'adapter à des formes de pensée profondément différentes de celle de l'Europe ? L'expérience nous a montré que le christianisme n'est pas plus latin que germanique, slave ou grec ; sommes-nous assurés qu'il peut devenir chinois, indien ou soudanais ? Évidemment, nous ne pouvons pas ici étudier un problème aussi vaste dans son ensemble. Tout au moins est-il permis de dire que nous avons le droit d'envisager l'avenir avec confiance.

Les chrétientés du Japon, de la Chine, de l'Inde, de l'Ouganda, du Cameroun existent. Plusieurs d'entre elles sont même très vieilles et ont réussi à traverser les siècles en dépit des persécutions et de l'isolement. D'autres sont très jeunes : même celles-ci s'affranchissent de plus en plus de la tutelle des instituts missionnaires auxquels elles ont dû leur fondation et elles trouvent chez elles des croyants capables de recevoir la prêtrise et l'épiscopat. Les clergés indigènes existent ailleurs que dans les rêves. Chaque année voit se multiplier leur nombre, leur influence, leur autorité. Chaque année voit aussi éclore de nouvelles congrégations indigènes, grâce auxquelles les formes les plus élevées de la spiritualité chrétienne trouvent leur plein épanouissement en des pays de vieille civilisation.

A peine est-il besoin d'ajouter que les résultats obtenus ne sauraient nous faire perdre de vue le but que poursuit l'Église. Ils nous permettent du moins de croire que ce but n'est pas inaccessible, puisque déjà, dans le monde entier, il y a non seulement des chrétiens isolés, mais de véritables chrétientés. Le travail qui reste à faire n'en est pas moins considérable et, à certains égards, il serait effrayant si l'on n'était pas soutenu par l'invincible confiance que donne l'Esprit de Dieu. Jusqu'à présent en effet, les chrétientés catholiques qui grandissent aux Indes, au Japon et en Chine, dans l'Afrique noire, restent latines par leur liturgie ; n'est-il pas possible d'espérer que, dans un avenir plus ou moins prochain, le latin cessera d'être la langue exclusive de la liturgie en ces Églises, peut-être même qu'il sera remplacé par des idomes nationaux ? Au début du XVIIe siècle, les Jésuites avaient préparé et fait approuver par le Saint-Siège un missel chinois ; des difficultés imprévues en retardèrent la mise en usage, puis l'oubli tomba sur cette tentative qui ne fut jamais reprise. Le fait ne mérite pas moins d'être rappelé, car il apporte la preuve de l'esprit compréhensif dans lequel l'Église résout la question des langues liturgiques lorsque le besoin s'en fait sentir.

Plus grand que le problème linguistique est celui de la pensée chrétienne et de ses formulations. Dans le passé, le christianisme a été informé d'une part par la Bible, qui est d'origine sémitique et par la tradition qui est liée à la philosophie gréco-latine. Ses énoncés doctrinaux aussi bien que ses

réflexions philosophiqueset théologiques se rattac hent à l'héritage des Juifs, des Grecs et des Romains. Les Indiens, les Chinois, les Noirs de l'Afrique centrale possèdent, comme jadis les Grecs, de vieilles philosophies qui ont droit au respect. Il s'agit de savoir dans quelle mesure le christianisme utilisera les ressources de ces philosophies. Si Dieu a daigné communiquer aux hommes des vérités relatives à son existence, à sa nature, à ses mystères, il a naturellement employé un langage susceptible d'être compris de ses auditeurs et donc de s'adapter aux circonstances particulières dans lesquelles la révélation a été faite. Les Livres saints de l'Ancien Testament ont été écrits en hébreu. Notre-Seigneur Jésus-Christ a prêché en araméen ; saint Paul a écrit en grec. Plus tard, l'Église a enseigné en latin, et la plus puissante des synthèses théologiques qu'elle présente à ses enfants, la *Somme* de saint Thomas d'Aquin doit beaucoup aux philosophies hellèniques.

Cependant, la vérité divinement révélée reste en elle-même indépendante de ses expressions humaines, à plus forte raison des philosophies dont elle a eu l'occasion de se servir. Elle peut être enseignée, et elle l'a été, aussi bien en chinois et en indoustani qu'en latin et en grec. Cela ne veut pas dire seulement qu'il est possible de traduire dans des langues de l'Extrême-Orient les Livres saints, la *Somme* de saint Thomas et les manuels de théologie. Cela veut dire qu'il est possible de penser le contenu de la révélation en chinois et en indoustani. Ce travail n'est pas encore réalisé. Les siècles à venir y pourvoiront.

Spontanément on invoque ici les premiers mots, si lourds de promesses, parce que si chargés d'histoire, qui ouvrent l'Épître aux Hébreux : « Après avoir parlé à maintes reprises et de diverses manières à nos pères par les prophètes, à la fin, en ces jours-ci, Dieu nous a parlé par son Fils, par qui aussi il a fait les mondes ». La mission du Verbe incarné marque le début de la fin des temps ; elle apporte à l'humanité le suprême message de Dieu ; elle est destinée à tous les peuples comme à tous les âges ; un jour vient, et il ne saurait être très éloigné, où l'Extrême-Orient, largement ouvert à la prédication de la parole divine, posera les bases des systèmes philosophiques dont il aura besoin pour convertir les multitudes.

Gustave Bardy.

— RECHERCHES —

PHILOSOPHIE AUGUSTINIENNE ET PHILOSOPHIE THOMISTE

SOMMAIRE. — I. POINT DE VUE HISTORIQUE. En prenant philosophie au sens strict de *système rationnel*, saint Thomas en possède une, parfaitement élaborée. L'augustinisme ne la réalise que virtuellement. Il est pourtant possible de l'en extraire.

II. POINT DE VUE DOCTRINAL. OBJECTIONS ET RÉPONSES,

A) *Première objection.* — La philosophie étant *une* comme la vérité. si le thomisme est la vraie philosophie, l'augustinisme devra s'y ramener.

B) *Distinction nécessaire.* — La philosophie augustinienne expliquera tout par Dieu mis au principe, tandis que le thomisme met Dieu au terme. Autre distinction, mais secondaire : philosophie de l'être et philosophie de la vérité.

C) *Nouvelle objection.* — Pour être premier principe, Dieu devrait être connu sans démonstration. Saint Augustin évite la difficulté en se fondant sur la révélation. Un augustinisme sans la foi semble impossible.

D) *Solution. Collaboration avec le thomisme.* — Première réponse : commencer la philosophie augustinienne par l'intuition de Dieu. Insuffisance de cette réponse. Vraie solution : fonder l'augustinisme sur le thomisme. Philosophie première et philosophie seconde.

Saint Augustin et saint Thomas sont avant tout des théologiens qui ont employé le meilleur de leur temps à expliquer le donné révélé, et non pas à élaborer une explication rationnelle du monde. Cependant leur méthode théologique suppose chez l'un et l'autre la présence d'une philosophie au sens propre. On l'admet sans conteste pour saint Thomas ; à notre avis, cela n'est pas moins vrai pour saint Augustin dont la philosophie très personnelle se distingue nettement du thomisme, sans le contredire d'ailleurs, mais en le complétant. C'est ce que nous voudrions montrer, en comparant les deux grands systèmes, soit au point de vue historique, soit surtout au point de vue de leur doctrine philosophique.

I. — POINT DE VUE HISTORIQUE

Dans son œuvre, si largement ouverte à toutes les directions de la pensée, saint Augustin a souvent parlé de philosophie, se proposant explicitement de la défendre et de l'enseigner ; mais il la prend au sens large de Sagesse ou doctrine proposant un idéal de vie, et il soutient la thèse que, seul, l'Évangile, doctrine du Christ, est la véritable « philosophie ». Ce n'est pas en ce sens que nous prenons ici ce terme, mais au sens très précis d'un système *rationnel* : une explication du monde accessible à la raison sans l'aide de la révélation surnaturelle[1].

A l'encontre de beaucoup de modernes, influencés par la critique de Kant, nous disons que ce système a une vraie valeur scientifique, non pas au sens de science expérimentale ou mathématique, mais au sens aristotélicien de connaissance explicative vraie et certaine, donnant les causes profondes et universelles des choses[2]. La « science » philosophique a ainsi son objet propre et se distingue à la fois des sciences théologiques, qui donnent aussi les raisons profondes et universelles des choses, mais en unissant la lumière de la raison à celle de la divine révélation ; et aussi des autres sciences humaines qui se mettent à un point de vue plus spécial, cherchant les causes prochaines d'un groupe d'êtres ou de phénomènes, comme la physique, l'histoire, l'astronomie, etc...

En ce sens précis, le thomisme possède une philosophie parfaitement élaborée et consciente de sa structure purement rationnelle : c'est l'aristotélisme christianisé, c'est-à-dire repensé et approfondi, selon ses propres principes, en sorte que sa vérité se trouve spontanément d'accord avec l'enseignement de la foi du Christ. Saint Thomas, comme déjà son maître saint Albert le Grand, distingue par leur objet formel les deux groupes de sciences dont nous venons de parler ; et si, dans ses grands ouvrages, comme les *Deux Sommes*, il se met au point de vue théologique, parfois aussi (comme dans ses *Commentaires d'Aristote* et plusieurs opuscules importants, tel le *De unitate intellectus contra Averroïstas*) il sait choisir le terrain purement rationnel de la philosophie. D'ailleurs, la méthode scolastique, qui est la sienne en théologie, n'est que l'utilisation des thèses philosophiques pour ordonner, défendre et expliquer les vérités de la foi : elle suppose clairement l'existence d'une philosophie.

1. Le *Vocabulaire techn. de la phil.* de LALANDE la définit : « Savoir rationnel, science au sens le plus général du mot ».

2. Plus exactement, la philosophie est la « *Sagesse* » (sagesse humaine) mais celle-ci n'est rien d'autre que la science suprême : elle possède éminemment, selon le vocabulaire moderne, une valeur scientifique.

Considérée historiquement, la position de saint Augustin est bien différente. Chez lui, pas de distinction nette entre philosophie et théologie, par les objets formels : Il n'y a qu'une seule science ou Sagesse qui nous livre la vérité ; et la seule méthode efficace pour la conquérir est de commencer par la foi surnaturelle ; après seulement, à la deuxième étape, viendra l'intelligence de la foi. On cherchera, ou bien à démontrer la vérité, comme celle de l'existence de Dieu, ou bien à expliquer par des images les mystères, comme celui de la Sainte Trinité. « *Fides quærens intellectum* », telle est la formule même de la philosophie de saint Augustin qui est par excellence la philosophie chrétienne. Mais est-ce encore une *philosophie* au sens précis défini plus haut ? — Non, sans doute, on doit le concéder à M. Gilson, qui l'a magistralement démontré dans son *Introduction à l'étude de saint Augustin.* Mais la méthode du docteur d'Hippone autant que celle du docteur angélique, suppose la présence d'une vraie philosophie.

On trouve, en effet, dans le donné révélé, des affirmations très précises sur l'ensemble des problèmes philosophiques : non seulement sur Dieu et ses attributs, accessibles de droit à notre raison, mais aussi sur le monde matériel, son origine, sa nature changeante et corruptible, sur l'homme, son âme immortelle et sa destinée, sur la vérité, sur le bien moral, sur la société et les règles de sa vie. Saint Augustin, dans son œuvre immense, a abordé tous ces problèmes ; et pour réaliser son programme et sa méthode d'une « foi chercheuse d'intelligence », il en a proposé des solutions rationnelles. Certes, il n'a pas réuni en un tout harmonieux, en une synthèse autonome ces éléments épars, — saint Thomas, d'ailleurs, ne l'a pas fait non plus, — il n'a même pas, comme l'Aquinate, conçu clairement la distinction de droit entre cette sagesse humaine et la sagesse totale, formellement théologique et surnaturelle qu'il avait en vue. Mais il suffit que cette synthèse philosophique s'y trouve réellement pour qu'on puisse l'en dégager. En formule technique, l'augustinisme historique contient *virtuellement* une philosophie ; il s'agit, par abstraction, de reconstruire celle-ci en un cours indépendant pour qu'elle le soit *formellement.* L'opération est incontestablement délicate[1], mais on ne voit pas qu'elle soit impossible. C'est ce qu'il nous reste à montrer en prenant le problème au point de vue doctrinal.

1. Le résultat de ce travail sera, pour ainsi dire, non pas la philosophie de saint Augustin, mais une philosophie authentiquement augustinienne.

II. — POINT DE VUE DOCTRINAL : OBJECTIONS ET REPONSES

A. Première objection.

A ce projet de dégager une philosophie augustinienne au sens propre, on peut opposer la question préalable : Est-ce une entreprise souhaitable, vraiment utile ? Nous possédons déjà une philosophie chrétienne qui donne pleine satisfaction : la philosophie thomiste. Or, la vérité est une ; et la philosophie ayant 'ambition de donner, dans l'ordre rationnel, l'explication de l'univers par les causes profondes, est de soi une sagesse exhaustive : la vraie philosophie est une comme la vérité. Il peut être instructif d'étudier historiquement les efforts faits par divers penseurs pour expliquer l'ensemble des choses. Les grands systèmes, comme ceux de Platon ou Plotin dans l'antiquité, ceux de Descartes, Spinoza ou Kant et Bergson dans les temps modernes, mettent en relief certains aspects des problèmes philosophiques laissés un peu dans l'ombre par le thomisme. Mais en les étudiant, il n'est pas question de les adopter : on se propose plutôt de les corriger et de les assimiler en montrant de quelle façon le thomisme possède ces mêmes vérités sans leurs exagérations erronées. Si la philosophie comme la vérité est une, ne faudrait-il pas procéder de même envers l'augustinisme ?

Nous ne le pensons pas. Tout en gardant pleinement son originalité, l'augustinisme, comme système philosophique sous-jacent aux spéculations du docteur d'Hippone, garde une réelle signification et une grande richesse de pensée, sans avoir à se laisser absorber par le thomisme ; mais, à notre avis, on lui donnera difficilement sa pleine autonomie dans l'ordre philosophique, sans l'aide du thomisme. Distinction, mais solidarité, tels sont les deux aspects de notre solution.

B. Distinction nécessaire.

Ce qui frappe avant tout dans la pensée augustinienne, c'est son théocentrisme. C'est vers Dieu d'abord qu'elle s'élève : la preuve de son existence est bien, comme on l'a dit, « le point de départ de cette philosophie[1] ». Tous les autres problèmes sont, dès lors, résolus en fonction de Dieu. Si l'on cherche par exemple l'explication de notre connaissance intellectuelle, de ces caractères d'éternité, d'immutabilité, de nécessité qui placent nos principes et nos lois si haut au-dessus des phénomènes sensibles, on

1. F. Cayré, dans *Revue de Phil.*, juillet 1936.

y répondra par la théorie de l'illumination divine. Pour comprendre le jeu de notre volonté libre capable de dominer les passions et d'ordonner l'ensemble de notre vie dans le bien, on fera appel à la délectation victorieuse de la grâce divine, ou, en termes philosophiques, de la divine bonté, capable, si nous y répondons, de briser tous les attraits de la concupiscence. S'il s'agit, non plus de psychologie, mais de cosmologie, la formation du monde et son évolution vers l'ordre actuel s'expliqueront par la théorie des *raisons séminales*, participations créées aux raisons incréées de la divine Sagesse qui réalise par elles l'œuvre d'art de l'univers sensible. Si l'on aborde enfin le problème social du même point de vue divin, il donne naissance à la splendide politique de la Cité de Dieu où tous les événements de l'histoire apparaissent comme des étapes dans la formation de la société des élus.

Bref, le principe fondamental qui unifie toutes les thèses du système augustinien, c'est que « *Tout est intelligible par Dieu* ». Et comme en Dieu l'universelle intelligibilité n'est autre que la vérité qui s'identifie avec le Verbe, selon le mot profond de Jésus : « *Ego sum veritas*[1] », c'est le plus souvent sous cet aspect que Dieu apparaît à saint Augustin : pour lui : « Tout s'explique par Dieu, Vérité subsistante », car chaque être, à son rang, n'est qu'un rayonnement des Idées exemplaires du Verbe.

Tel est, semble-t-il, le point de vue le plus profond qui caractérise le mieux l'originalité de l'augustinisme philosophique[2] et qui le distingue le plus nettement du thomisme. Car saint Thomas, en adoptant délibérément l'aristotélisme comme sa propre philosophie, donnera des solutions bien différentes aux grands problèmes de l'univers. Pour reprendre les exemples cités plus haut, la théorie thomiste de l'abstraction intellectuelle ne cadre nullement avec celle de l'illumination augustinienne : ni l'explication de l'acte libre par l'indifférence du dernier jugement pratique, avec celle de la délectation victorieuse ; ni la doctrine de la matière

1. Saint Augustin transporte ainsi dans le dogme chrétien la théorie philosophique de Plotin parlant de l'Un et du Logos. Il est d'ailleurs très facile, en pure philosophie, de faire ici abstraction du mystère et de garder l'exemplarisme divin, doctrine accessible de droit à la raison.

2. M. Gilson fait justement remarquer (cr. *L'avenir de la métaphys. august.* dans *Mélanges august.*, p. 375 et 382) que la pensée philosophique de saint Augustin se fonde d'abord sur le fait du moi pensant, par lequel elle s'élève à Dieu comme à sa source ; et ce « réalisme psychologique » distingue bien aussi l'augustinisme du thomisme dont le point de départ est le fait physique du changement. Mais ces premières démarches ne sont, semble-t-il, que des préliminaires, incapables de caractériser le fond des deux systèmes. Saint Augustin n'explique pas tout par le moi pensant (bien qu'il commence par lui), mais par Dieu qu'il y trouve présent.

première, puissance pure, avec celle des raisons séminales ; ni même la politique du « *De regimine principum* », inspirée d'Aristote, avec les vues transcendantes de la Cité de Dieu. Selon saint Thomas, Dieu ne vient pas au début de la philosophie pour tout expliquer, mais au terme, pour être expliqué, analogiquement, autant que notre raison abstractive en est capable, en lui appliquant prudemment toutes les vérités acquises dans l'étude du monde. C'est le monde qui nous explique Dieu, comme l'effet nous révèle sa cause, et *non plus Dieu* qui nous explique l'univers. En un mot, pour saint Thomas, « tout est intelligible par l'être », a abord conçu comme une réalité accessible à l'expérience, où les grands faits de la multiplicité et du changement, si opposés en apparence à l'unité et à l'immutabilité de l'être pur, sont dès l'abord expliqués par la théorie fondamentale de l'acte et la puissance ; et c'est à ce point de vue moins élevé, mais plus précis, que se développera la philosophie naturelle, avant que la raison ne se hausse aux abstractions de la métaphysique et aux envolées de la théodicée.

On pourrait ainsi caractériser le thomisme comme philosophie de *l'être* et l'augustinisme comme philosophie *de la vérité* ; car le premier, insistant avec Aristote sur des analyses métaphysiques d'allure plus technique, met en relief le concept analogique d'être, dominant ses propriétés transcendentales, se déversant ensuite dans les dix genres suprêmes, catégories à la fois logiques et ontologiques, où tous les développements ultérieurs des diverses sciences viendront s'unifier. L'autre, soulevé par la méthode plus libre de Platon, voit d'abord comme principe premier le Verbe, le Logos, source d'être et d'intelligibilité de tout l'univers, créé selon ses Idées ; et Dieu apparaît ainsi comme la vérité même, subsistant en soi, dont tout le reste n'est qu'un rayonnement : rayonnement intelligible dans la vérité logique, que saisit notre raison ; rayonnement physique, dans le reste de la nature où les essences hiérarchisées manifestent chacune à leur degré la suprême Beauté par la beauté de leur vérité ontologique. C'est bien, d'un côté, la philosophie de l'être, de l'autre, la philosophie de la vérité.

Mais cette différence, pour réelle qu'elle soit, reste secondaire et tient à des circonstances extérieures. Saint Augustin ne reçut pas de ses maîtres, Platon et Plotin, des instruments de pensées aussi précis que saint Thomas d'Aristote ; mais s'il avait disposé des notions d'analogie, d'acte et puissance, de prédicament, etc..., il aurait pu s'en servir très utilement pour nuancer sa propre doctrine, surtout en théodicée ; car pour l'essentiel et même dans les thèses les plus controversées, la théodicée des deux docteurs est en plein accord. Thomisme et augustinisme se rejoignent par ce

sommet métaphysique : ils proclament l'un et l'autre le domaine absolu du Créateur, ses droits imprescriptibles, et aussi la valeur de notre connaissance même naturelle (à plus forte raison surnaturelle et théologique) de Dieu. En particulier, dans la fameuse question de la prémotion physique, on peut dire que le thomisme n'est que la traduction en langage péripatéticien de la solution même de saint Augustin, redisant sans cesse que « plus on dépend de Dieu, plus on est parfait » ; tandis que l'augustinisme tout entier n'est que l'application en détail, aux diverses phases de l'univers, de la doctrine générale de la prémotion. On trouve d'ailleurs dans saint Augustin une analyse déjà très poussée des transcendantaux et des premières notions métaphysiques[1], tandis que saint Thomas intègre à sa théodicée la doctrine de l'exemplarisme[2]. La différence essentielle n'est donc pas que l'un se met au point de vue de l'être et l'autre au point de vue de la vérité, mais que l'un commence par l'étude scientifique de l'être en soi et des être créés, ou des vérités ontologiques participées pour remonter finalement à leur source divine ; tandis que l'autre commence par contempler l'être suprême qui est aussi vérité suprême, source par ses Idées exemplaires de tout le créé vers lequel il redescend ensuite pour l'étudier à loisir à ce nouveau point de vue.

On voit ainsi que ces deux philosophies soudées par leurs sommets, peuvent très légitimement se développer en pleine indépendance, sans se répéter ni se contredire, mais plutôt en se complétant harmonieusement.

C. Nouvelle objection.

Pourtant, une difficulté sérieuse surgit au point de départ même de l'augustinisme, si l'on tente de l'ériger ainsi en philosophie au sens moderne, comme un tout indépendant capable, par lui seul de se soutenir et de se démontrer. Tout système, en effet, s'édifie sur une doctrine fondamentale, principe premier qui ne peut lui-même être démontré, puisqu'il est par définition le point de départ où tout le reste trouve son explication et sa preuve. Au penseur, il s'impose comme une intuition immédiatement évidente, dont la vérité lui paraît indubitable. Mais pour que le système édifié sur lui constitue la vraie philosophie, il doit être en réalité une vérité de bon sens immédiatement évidente, tellement à la portée de notre intelligence humaine, abstractive et raisonneuse, que la plus sévère critique ne puisse qu'en constater l'infaillible vérité. Tel est bien le cas du principe thomiste : « Tout est intelligible

1. Cf. par ex. *De Trinit.*, l. I ; *De Moribus Eccl.*, l. II ; c. VI, etc.
2. Cf. *Sum. theol.*, I P., q. XV.

par l'être », qui, dans sa généralité, n'est qu'une forme à peine élaborée du principe d'identité que nul — pas même Hegel — n'a jamais songé à mettre en doute : « L'être est ce qu'il est ». Mais l'idée-mère de la philosophie augustinienne n'a pas cette évidence. Pour que « tout s'explique par Dieu », il faudrait connaître comme un fait immédiatement saisi, que Dieu existe et qu'il est la Vérité subsistante. Telle était bien d'ailleurs la position de Plotin dont saint Augustin s'inspire directement : Pour lui, la vérité philosophique est d'abord objet d'intuition ; l'Un suprême par lequel il explique *à priori* tout le reste, n'a pas à être démontré : il s'impose comme la clef de voûte sans laquelle tout croulerait ; ou, si l'on veut, la démonstration de l'existence de Dieu et du principe que « tout s'explique par lui » n'est autre que le déroulement du système lui-même : en montrant que l'hypothèse partout se réalise, ou en fait voir la vérité[1]. Mais, interprété de la sorte, le principe premier de l'augustinisme est un fondement ruineux ; car il n'est pas immédiatement évident que Dieu existe et qu'il est la source créatrice et explicative de tout.

Saint Augustin lui-même évitait cette difficulté en prenant son point de départ dans *la foi catholique* à laquelle il accédait par le chemin ordinaire de l'apologétique. Ce chemin exige, certes, l'usage de la raison et la mise en œuvre de doctrines acceptées comme incontestables. Augustin a trouvé la vérité dans l'Église catholique, parce que la Providence donne à l'homme, plus encore qu'à toute autre créature terrestre, le but vers lequel le pousse toutes les aspirations de son âme : la vérité ; et parce que Dieu se renierait lui-même, si une société comme l'Église universelle de droit et de fait ne possédait pas la vérité qu'elle proclame posséder : « *Securus judicat orbis terrarum* ». Cette façon de procéder suppose plusieurs vérités, comme l'existence de Dieu et de la Providence, l'existence des hommes et de la société, qui appartiennent de droit à la philosophie. Mais en fait, il n'est nullement requis que ces « préambules de la foi » soient empruntés à la philosophie : il suffit de s'en remettre à l'usage spontané de notre raison garanti par le sens commun. L'apologétique, pour nous conduire à la vérité révélée, n'exige pas plus, et l'on peut concevoir la sagesse philosophique comme une démarche ultérieure de notre raison : Telle est précisément la solution que saint Augustin

1. Un philosophe comme Hegel ne procède pas autrement ; et plus près de nous, Bergson en déclarant que tout s'explique par le Devenir pur, se contente de faire appel à l'intuition, c'est-à-dire à l'expérience et à la constatation immédiate, sans autre preuve de la vérité qu'il considère comme fondamentale.

choisit en sa vie et à laquelle il resta fidèle comme à la seule méthode efficace à ses yeux pour bien philosopher : « *Fides quærens intellectum* ». La foi, d'abord, lui fournit son principe fondamental : « Tout s'explique par Dieu » ; mais ensuite, pour atteindre la vraie sagesse, sa raison cherche à s'expliquer clairement à elle-même les problèmes de l'univers, en commençant par se rendre compte du principe fondamental lui-même : Comment Dieu existe-t-il et est-il source explicative de tout le reste ? Sa philosophie, comme on l'a bien dit, « se meut à l'intérieur de la révélation ». Mais en essayant de l'en extraire, ne va-t-on pas l'immobiliser et la tuer dès son point de départ ? D'où pourra-t-elle tirer la certitude de son idée directrice, si elle ne la reçoit plus de la foi ?

D. Solution : Collaboration avec le thomisme.

Une première solution serait de s'en rapporter à saint Augustin lui-même : Dans le *De libero arbitrio* il nous présente une démonstration de l'existence de Dieu qu'il situe, certes, après l'acte de foi en cette vérité, mais qu'il veut pleinement rationnelle, indépendante de droit de la révélation. Nous avons là, semble-t-il, une thèse de vraie philosophie : pourquoi ne pas la prendre comme thèse fondamentale ? Dira-t-on que si l'on *démontre* l'existence de Dieu, source explicative de tout, cette doctrine ne joue plus le rôle de premier principe, mais doit s'appuyer elle-même sur d'autres principes sur lesquels se base la démonstration ? Et, en effet, saint Augustin fait appel à diverses vérités avant d'atteindre Dieu. La première de toutes est, comme en cartésianisme, l'existence du moi pensant : « *Cogito ergo sum* » : J'existe comme être vivant et pensant ; et si je doutais de cette existence, mon doute même en renforcerait l'évidence. Puis, il y a le principe qu'on peut appeler *de régulation*, selon lequel on met de l'ordre dans les diverses réalités constatées hors de soi et en soi : « Celui qui règle et juge est plus parfait que ce qui est jugé et réglé ». Il y a surtout, au sommet de l'ascension, le monde des vérités éternelles qui apparaît en pleine clarté à l'œil intérieur comme dominant notre raison même : les lois des nombres et les règles de la sagesse, où nous atteignons enfin la Vérité qui est Dieu même.

Mais au point de vue augustinien, sont-ce bien là des principes et des vérités formellement distincts de Dieu où nous les voyons ? La dernière étape, la plus importante de cette « démonstration », n'est qu'un hymne de louange à la Vérité enfin découverte : c'est l'expression d'une *intuition* de Dieu, saisi comme la Vérité où toute vérité prend sa source. Tout le reste, les longs circuits du raisonnement cherchant comme à tâtons chacun des échelons qui, lentement, nous feront monter jusqu'au sommet radieux des

vérités éternelles, tout cela n'est au fond qu'un exercice préparatoire, la mise en œuvre de la méthode de purification, nécessaire pour préparer l'œil de l'âme à saisir la réalité par excellence. Le vrai point de départ de l'augustinisme philosophique serait ainsi l'intuition du monde des Idées : d'un ensemble de vérités éternelles toutes spirituelles, vues si clairement comme jaillissant du Verbe éternel, qu'elles seraient en même temps l'intuition de Dieu Vérité. Ainsi l'idée mère de l'augustinisme : « Tout s'explique par Dieu », reprendrait son rang de premier principe. Parce qu'il est saisi par intuition, il n'a pas à s'appuyer sur d'autres vérités préalables pour se justifier devant la raison : il est premier fondement. Parce qu'il nous place en plein monde spirituel, dominant le sensible et à l'abri de toutes les causes d'erreur qui en viennent, il est la réfutation décisive du scepticisme et apparaît comme un fondement vraiment solide d'infaillible vérité. Et parce qu'il nous fait saisir, en même temps que l'aspect créé, l'aspect incréé de la Vérité éternelle, il est l'origine d'une philosophie très différente thomisme, d'esprit théocentriste où tous les problèmes seront résolus du point de vue de Dieu.

On ne peut nier qu'une telle position serait cohérente et, semble-t-il, très proche de la position même de l'augustinisme historique. Mais elle ne semble pas pleinement justifiable aux yeux de la pure raison, surtout après les progrès accomplis en philosophie par les recherches thomistes. L'intuition fondamentale, capable de s'imposer par elle-même et de se justifier par sa propre évidence, ne peut nous livrer d'un seul coup un trésor de vérité aussi riche que le principe augustinien. L'élan de Platon vers le Monde intelligible, vers la Vérité subsistante ou le Bien suprême, dépasse les forces de notre humble intelligence abstractive ; il n'est pas évident de soi, sans autre démonstration, que Dieu est, et qu'il est la Vérité même, lumière de toute réalité participée. Une telle interprétation serait donc, comme le remarquait M. Gilson, ramener l'augustinisme à la position même de Plotin, et, en le rendant purement philosophique, le rendre tributaire d'une erreur dont il faudrait le purger.

A notre avis, une autre solution est possible. Le rôle que la foi jouait dans l'augustinisme historique pour légitimer son point de départ, pourquoi ne pas le confier à la philosophie thomiste ? On resterait ainsi dans l'ordre de la pure raison ; mais avant de faire appel à Dieu comme principe explicateur des choses, on commencerait par s'élever à lui en s'appuyant, et cette fois explicitement et par raisonnement, *à posteriori*, sur des évidences proportionnées à notre intelligence abstractive. Le démonstration quasiintuitive de saint Augustin ne serait qu'une synthèse, à un point de vue

d'ailleurs tout nouveau, des cinq voies thomistes. Au lieu de l'interpréter comme une démarche rigoureusement intuitive, parce que principe premier, on la prendrait comme une façon de repenser et, pour ainsi dire, de transposer en mode platonicien la preuve fondée sur le principe de causalité : celui-ci deviendrait alors le *principe de participation* qui, pour saint Augustin, n'est qu'une conséquence de la richesse de bonté vue en Dieu par intuition (*Bonum diffusivum sui :* le Bien ne peut produire que le bien) ; mais qui peut être aussi, et d'abord, un principe évident de soi, point d'appui très solide pour s'élancer vers la vérité fondamentale de l'existence de Dieu.

Cette solution a le grand avantage de garder à l'augustinisme toute son originalité, sans rien lui enlever de sa valeur comme philosophie au sens strict ; mais il ne serait plus, pourrait-on dire, qu'une « *Philosophie seconde* ». Puisque nous ne possédons pas, dans le maigre trésor d'intuition primitive que nous concède la nature abstractive de notre intelligence, la vérité première de l'existence de Dieu, source explicative de tout, il nous faut bien la démontrer, et d'une démonstration rigoureuse, fondée sur d'autres principes qui auront priorité sur la base même de l'augustinisme. Donnons cette mission au thomisme, comme représentant la vraie philosophie sous sa forme la plus directe et la plus commune : il sera ainsi la « Philosophie première » indispensable à quiconque veut explorer l'univers dans ses causes profondes, par les moyens proportionnés à notre raison et en pleine continuité avec les sciences modernes. En toute rigueur, si l'on voulait ériger l'augustinisme en système rival, il suffirait d'emprunter à saint Thomas quelques thèses de psychologie et de métaphysique pour garantir la valeur de la démarche initiale d'un « néoaugustinisme » prétendant s'installer sur un plan uniquement rationnel, afin d'expliquer ensuite tous les problèmes au point de vue de Dieu. Mais la forme de pensée péripatéticienne christianisée par saint Thomas, est si bien la méthode « connaturelle à notre intelligence humaine », comme dit Bergson, qu'il convient de s'y exercer d'abord à loisir. Nul ne songe à remplacer le thomisme comme méthode d'éducation philosophique chrétienne. Il est le seul système imposé explicitement par le Droit Canon aux professeurs de Séminaires et des scolasticats religieux[1]. Il demeure la sagesse naturelle idéale pour couronner les sciences modernes et en montrer la vraie valeur.

1. Cf. *Jus. can.*, c. 1322, § 2.

Mais à côté de lui, ou mieux, après lui, surtout au point de vue chrétien, il reste une place pour l'augustinisme philosophique, conçu comme philosophie seconde, c'est-à-dire repensant à sa manière, qui est métaphysique et théocentrique, tous les problèmes déjà résolus sur le plan physique en cosmologie et psychologie thomiste. Du reste, dans le domaine déjà très vaste de la sagesse proprement dite, avant tout, en théologie naturelle, thomisme et augustinisme ne font qu'un, et leurs divergences historiques, tout accidentelles, dues à l'usage de méthodes et de concepts techniques appartenant à deux écoles diverses, peuvent se résoudre en pleine harmonie ; et ne faut-il pas en dire autant des conclusions qu'il est possible à la pure philosophie d'établir dans le champ de la morale individuelle et sociale ?

Resteraient donc, en dehors de ces larges surfaces de soudure (où l'on pourrait d'ailleurs garder à chaque système son aspect méthodologique propre), deux manières d'expliquer l'univers par ses causes profondes : deux philosophies bien distinctes, mais également légitimes, adossées d'ailleurs l'une à l'autre, se soutenant et se complétant mutuellement, en sorte que chacune aide à comprendre les richesses de l'autre. Outre bien d'autres avantages, celui de prolonger ainsi le thomisme, semble justifierle dessein de faire revivre une vraie philosophie augustinienne.

F.-J. Thonnard,
des Augustins de l'Assomption.

UN TÉMOIGNAGE CHRÉTIEN[1]

L'œuvre historique de M. Daniel-Rops a pris une ampleur magnifique et elle se déroule avec une rapidité qui effarouche les techniciens de la recherche. Des fouilleurs d'archives ont passé à la loupe ces pages et il n'est pas étonnant qu'ils y aient trouvé ici un oubli, là un détail moins sûr, ou même erroné. Ce qui surprend, c'est qu'ils en aient trouvé si peu en une œuvre si vaste et qu'ils y aient attaché une telle importance.

Après « l'Histoire sainte » qui comporte une vue sur tout l'Orient ancien, après « Jésus en son temps », qui situe de même dans un cadre universel celui qui est le centre de l'humanité, voici, avec l'*Eglise des apôtres et des martyrs*, les débuts d'une histoire de l'Église qui doit se développer et se clore en trois autres volumes, dont l'un est déjà bien avancé, d'après les extraits qui en sont publiés déjà en diverses feuilles.

Manifestement, l'ouvrage comptera comme une grande œuvre historique, avec ses caractères bien propres. La documentation est abondante, solide, presque toujours bien au point et dominée avec une vraie maîtrise. L'auteur vise les foules qui constituent le très grand public, dont il connaît les goûts et les capacités. Il leur fait grâce de nombreux détails qui passionnent les chercheurs, bien qu'un mot, une allusion montre que son regard a pénétré partout. En réalité, pareil à l'orateur ou au conférencier, il a devant lui, toujours présent, son auditoire et il ne lui donne que ce qu'il est capable d'absorber. Mais il faut dire qu'il le tient en haute estime. Non seulement il le juge prêt à assimiler une nourriture copieuse et substantielle, mais le suppose chrétien de fait ou du moins de cœur, et par là en état de comprendre un exposé surnaturel du développement de l'Église.

Le plus grand mérite de cet ouvrage est, me semble-t-il, dans la

1. Daniel-Rops, *L'Église des apôtres et des martyrs* (Histoire de L'Église du Christ), édit. de luxe, 2 vol., in-8, 990 p. ; édit. courante, 1 vol., 719 p.

profondeur du sens chrétien de son auteur. Il rend publiquement un témoignage splendide à l'œuvre du Christ à travers les siècles. Le choix des titres seul est suggestif à cet égard. Trois me paraissent avoir une signification importante entre tous : chap. III, Rome et la révolution de la croix ; chap. IX, La lutte finale et la croix sur le monde ; chap. XII, Vers la relève de l'empire par la croix. Et ce n'est pas là un simple jeu de littérature ; l'auteur y développe par les faits une thèse, celle qui est posée par l'Évangile, exposée par saint Paul et vécue par le christianisme. Le mérite de M. Daniel-Rops est de la voir et d'avoir le courage de la montrer vivante dans les faits. Pour cela, il faut dominer les événements et en chercher les orientations principales.

Est-ce donc une histoire à thèse ? Non pas, du moins au sens courant du mot. Autre est la recherche érudite, qui doit d'abord voir les faits : ce travail élémentaire est ici présupposé et on constate vite qu'il a été sérieux, quoique rapide ; autre est le récit, qui donne les conclusions du chercheur. C'est ceci que nous attendions de l'historien et qu'il nous donne avec une large abondance. La thèse sort comme d'elle-même de l'exposé des faits et l'historien n'a qu'à ne pas faire effort pour taire ce qui éclate aux yeux, mais que souvent on ne veut pas voir, pour n'avoir pas à l'exprimer. M. Daniel-Rops a eu le courage de faire de son œuvre un témoignage, et il faut lui en savoir gré.

Il a un autre mérite que je tiens à signaler chez un laïc. On l'a félicité et avec raison d'avoir situé le christianisme dans le cadre général de l'histoire. Il y était préparé par devoir d'état, et il a, de fait, avec un réel bonheur, montré les rapports de l'Église avec l'empire romain, jusqu'à la chute imminente, du moins à l'ouest, car après Théodose, la portion occidentale va rapidement vers la ruine et l'Église se trouvera, en présence d'une situation tragique, amenée à prendre des initiatives auxquelles l'engage déjà la haute personnalité d'un saint Ambroise. Tout cela est fort bien construit. Cet aspect politique de l'histoire de l'Église est si important aux yeux de certains auteurs que tout le reste s'efface devant lui. Ils ont raison, en ce sens que l'Église, société visible, ne peut pas ne pas avoir contact avec les pouvoirs temporels, et vouloir l'en éloigner totalement serait la faire vivre dans les nuages, où ses ennemis aimeraient volontiers la refouler. Il fallait la montrer rivée à la vie de l'humanité, même sur le plan social et public. M. Daniel-Rops le fait, en décrivant une Église incarnée en quelque manière. Mais il n'oublie pas pour

autant son caractère spirituel, et peut-être est-ce là le trait le plus saillant de cet ouvrage. Alors que d'autres, même des hommes d'Église parfois, sont portés à suivre surtout la trame des grands événements, laissant aux spécialistes et aux hagiographes tout ce qui a trait à la vie intérieure où se manifeste vraiment la religion, il s'y attache soigneusement. Il décrit avec complaisance « la vie chrétienne des premiers temps » (chap. VI). Plus tard, au IVe siècle, après avoir assisté au « grand assaut de l'intelligence » contre la foi, traditionnelle (chap. X), il s'attarde à observer l'intérieur de « l'Église au seuil de la victoire » (chap. XI), comme pour y reconnaître les vraies forces qui expliquent son triomphe, par delà les raisons apparentes dont se contentent les observateurs superficiels.

Telle qu'elle a été conçue et qu'elle est réalisée, en fait, de main d'ouvrier, l' « Histoire de l'Église du Christ » s'annonce comme une contribution capitale à l'effort entrepris de nos jours par les meilleurs de nos « intellectuels catholiques » pour ramener à un christianisme vécu et bien compris une grande part du monde chrétien qui en a été éloigné par la carence de ses élites, longtemps inconscientes de leurs devoirs et responsables de tant de chutes. Une œuvre comme celle-ci peut ouvrir bien des yeux, d'autant qu'à l'éloquence des faits elle ajoute celle de l'exemple de son auteur qui, par cet ouvrage même, apporte au christianisme un beau témoignage.

F. CAYRÉ.

MARIA

Une Encyclopédie Mariale

Le R. P. H. Du Manoir, S. J., professeur de théologie mariale à l'Institut Catholique de Paris, a entrepris la publication d'un ensemble d'*Etudes sur la Sainte Vierge*, sous le titre général de *Maria*[1]. Il s'est entouré d'un grand nombre de collaborateurs éminents. La tentative est des plus intéressantes. Elle répond sans doute au même besoin que la récente publication, en trois volumes également (deux actuellement parus), du R. P. Sträter, sous le titre de *Katholische Marienkunde*[2]. Dans cette publication allemande, de nombreux auteurs se partagent aussi la tâche : celle-ci est clairement distribuée : tome I, Marie dans la Révélation (Écriture, Pères, liturgie, tradition médiévale et contemporaine) ; tome II : Marie dans la théologie ; tome III : la dévotion mariale.

L'ouvrage français débute à peu près comme celui du P. Sträter, mais se diversifie ensuite davantage. Il comporte sept livres en trois tomes. Il est utile d'en donner l'énumératon.

Tome I. — Livre I : Marie dans la Sainte Écriture et la littérature patristique.
Livre II : Marie dans la liturgie.
Livre III : Marie dans le dogme et la théologie.
Livre IV : Spiritualité et apostolat.

Tome II. — Livre V : Le culte marial chez les religieux et le clergé diocésain.
Livre VI : Marie dans les lettres et les arts.

Tome III. — Livre VII : Le culte des fidèles dans les différents pays du monde.

---

1. Trois volumes in-8° raisin avec illustrations. Tome I, 919 pages, 5 hors-texte, Beauchesne, 1949, 1.500 fr.
2. Schöningh, Paderborn, 1947, 10 marks le vol.

Seul le premier tome est paru, et c'est sur lui que nous concentrons la présente étude. Il est d'une richesse que laisse soupçonner la simple liste des sujets traités, pour lesquels on a fait appel à des spécialistes connus. Sans doute serait-il peu indiqué, dans cette chronique, de passer en revue tous les articles l'un après l'autre. Il nous paraît préférable de glaner à travers cette abondante documentation, où des recoupements étaient inévitables. Ils ont d'ailleurs leur intérêt, puisqu'ils permettent des comparaisons instructives et qu'ils montrent certains points de la mariologie en pleine élaboration. La libre recherche et la cordiale confrontation des positions placent ces études dans un climat de sympathique intellectualité.

Commençons par l'Écriture. L'Ancien Testament nous est expliqué par M. Robert, professeur à l'Institut Catholique de Paris. Sa tâche était ingrate : celle de l'exégète qui doit maintenir le sens littéral de l'Écriture et le distinguer de ce qui est typologie proprement dite ou pure accommodation. L'exposé de M. Robert, très mesuré dans les termes, est d'une parfaite clarté. Il retient deux textes prophétiques qui concernent Marie au sens littéral : celui d'Isaïe, VII, 14, sur la Vierge-Mère, et le texte parallèle de Michée, V, I 2. Avec une énergie que l'on comprend, et qui est presque de l'indignation, il élimine sans appel le passage de Jer., XXXI, 22, qui veut dire « la femme tournera autour de l'homme », et qui ne peut en aucune manière concerner Marie. L'auteur du protévangile (*Gen.*, III, 15) « ne songe pas à la Mère du Sauveur », mais on peut voir en Eve une figure de Marie. Les expressions du Cantique des Cantiques (le chant de l'amour miséricordieux de Dieu pour Israël, qui revient à son Seigneur) ou du psaume XLV *(Vulgate, 44)* « ne peuvent s'appliquer à la Très Sainte Vierge ni au sens littéral, fût-il plénier, ni même au sens typique, mais seulement au sens accommodatice, en les isolant de l'idée centrale qui les anime ». Une telle solution, même si elle peut susciter des discussions, a le mérite de poser avec acuité un problème, dans un domaine où règne habituellement une certaine confusion. Nous ne suivrons pas l'auteur dans son enquête pourtant fort attachante sur les « allégories et figures ». Nous aurions aimé que le P. Roschini, qui traite de la Royauté de Marie, eût appris de M. Robert à mieux distinguer les divers sens de l'Écriture (voir p. 607-608), surtout lorsqu'il s'agit d'établir une démonstration.

Le chanoine Hilion, professeur d'Écriture Sainte à l'Université Catholique d'Angers, n'a pu voir paraître les pages qu'il consacre à la Sainte Vierge dans le Nouveau Testament : la mort l'a frappé prématurément. Il envisage d'une manière classique les passages de l'Évangile ou des Actes des Apôtres qui mettent Marie en scène.

Aucune allusion n'est faite au texte fameux du chapitre XII de l'Apocalypse. C'est d'autant plus regrettable que plusieurs auteurs l'invoqueront longuement au cours du volume, notamment le P. Jugie, dans son copieux article sur l'Assomption (p. 626-630), et le P. Druwé dans son étude de la Médiation (p. 471 ss). On eût aimé entendre le point de vue d'un exégète de profession sur ce passage au sujet duquel tant de considérations ingénieuses ont été émises.

Après l'Écriture, les Pères. L'enquête de M. le chanoine G. Jouassard, professeur de patristique à la Faculté de Théologie de Lyon, porte sur la maternité divine, la virginité de Marie et sa sainteté. Elle considère quatre périodes : de l'âge apostolique à 190 ; de 190 à 325 ; de Nicée à Ephèse (325-428) ; après le concile d'Ephèse. Exposé objectif qui, partant des textes, retrace aussi fidèlement que possible l'évolution progressive d'une doctrine mariale sans cesse approfondie et plus clairement exprimée.

Les deux excursus qui suivent sont particulièrement intéressants. Le Père Daniélou compare le culte marial chrétien et le paganisme : les textes fondamentaux de l'Évangile sur la maternité divine n'ont aucunement subi l'influence des mythes païens ; de même le culte de Marie répond à des conceptions et des précoccupations absolument différentes de celles qui conduisaient les païens au culte des déesses-mères. Mais le christianisme a pu utiliser historiquement des formes culturelles ou des symbolismes naturels, certains éléments d'ordre matériel qui, n'étant pas païens par essence, étaient susceptibles de transposition, d'adaptation, de christianisation. « Le christianisme ne s'affirme pas seulement comme un ordre de choses, distinct et contraire à la mythologie, à laquelle il laisserait son domaine dans le monde du Cosmos. Il affirme sa prétention à prendre possession du Cosmos et à le situer dans sa perspective. C'est-à-dire qu'il affirme le néant de la mythologie comme fausse interprétation de la réalité... Ainsi le culte marial apparaît-il comme l'exercice du droit divin de l'Église reprenant à la mythologie des richesses que celle-ci lui avait dérobées et qui, en réalité, n'ont jamais appartenu qu'à elle ».

Le P. Abd-el-Jalil, O. F. M., professeur à l'Institut Catholique de Paris était particulièrement qualifié pour nous présenter « la vie de Marie selon le Coran et l'Islam ». Il le fait avec une haute compétence et un souci vraiment charitable de ne heurter personne. Les renseignements qu'il nous fournit sont du plus haut prix : sans doute aurait-on quelque peine sans son aide à être si rapidement et si sûrement informé ; la plupart des documents sont pratiquement inaccessibles, ne serait-ce que pour une raison de langue, de mentalité, ou même d'extrême rareté.

« *Lex orandi, lex credendi* », dit un axiome (dont on ne doit pas tirer de conclusions excessives). Aussi convenait-il, après l'Écriture et les Pères, d'interroger les liturgies : celles de l'Occident (Dom Capelle) et celles de l'Orient : liturgie byzantine ou gréco-slave (Salaville), syro-maronite (M. Doumith), arménienne (Vartan Tekeyan), chaldéenne (A. M. Massonat), éthiopienne (G. Nollet). Inventaire et larges extraits, déposition émouvante de la prière chrétienne.

Le livre III est, doctrinalement, le plus synthétique et le plus constructif, si l'on peut ainsi s'exprimer. Il commence par un ample exposé du P. Druwé intitulé « La médiation universelle de Marie », dont la première partie est une étude très poussée sur Marie Corédemptrice. Les textes pontificaux sont soumis à une exégèse attentive, et de même les sources de la révélation ; l'explication théologique vient conclure cette enquête positive. Nous ne pouvons, en ces quelques lignes rapides, rendre compte d'une doctrine nuancée et vraiment séduisante. Il nous suffira de noter l'accord substantiel des conclusions du P. Druwé avec celles auxquelles aboutit le P. Dillenschneider dans son ouvrage sur « Marie au service de notre Rédemption ». Cette rencontre est d'autant plus significative que les deux auteurs ont travaillé indépendamment l'un de l'autre. Il faut presque s'en féliciter. Les deux études se complètent heureusement et fournissent une base de travail des plus sérieuses pour cette question épineuse.

La participation de Marie à la « Rédemption objective », correctement expliquée, paraît être la raison ultime de son rôle de Dispensatrice des grâces. Encore est-il que cette dernière vérité peut s'établir pour elle-même, en dehors de la question précédente qui demeure controversée. Ici le P. Druwé n'a pas à reprendre les textes qu'il a déjà cités et dont plusieurs iraient directement à son objet. Il procède selon une méthode logique, parlant du sens de la doctrine, de son développement et de son élaboration théologique. La conclusion concerne la « définibilité de la Médiation universelle de Marie ».

On pouvait craindre, après cette contribution importante, que le développement du P. Koehler sur la « Maternité spirituelle de Marie » ne fît avec lui double emploi. Il y a, de fait, quelques redites, inévitables, mais elles sont réduites au minimum. C'est que le P. Koehler s'attache particulièrement à nous présenter les divers aspects de la Maternité spirituelle de Marie et à montrer la corrélation qui existe entre la Maternité divine, la Médiation, la Maternité spirituelle et le Corps mystique.

La Royauté de Marie (G. M. Roschini), son Immaculée Conception (J. Duhr), son Assomption (M. Jugie) sont ensuite l'objet de

doctes mémoires. L'essentiel du mystère de l'Assomption serait : « Marie, Mère de Dieu, immaculée dans sa conception, se trouve vivante au ciel en son corps et son âme glorifiés, depuis son départ de cette terre ». On fait abstraction, on le voit, de la question du trépas de la Vierge Marie et de sa Résurrection, sur lesquels une pleine lumière n'est pas faite. Quoi qu'il en soit, l'Assomption de Marie au ciel et sa glorification pourraient être assurées, tandis que cette question de la mort de Marie, plus secondaire, continuerait à être l'objet de recherches et de controverses. Le Père Jugie pense trouver dans le chapitre XII de l'Apocalypse des allusions transparentes à son Assomption glorieuse. Il compulse longuement les Pères et la Tradition des six premiers siècles, puis à partir du septième siècle en Orient ; en Occident, deux périodes : du septième au treizième siècle, puis du treizième siècle à nos jours. Le P. Jugie, examinant la définibilité du mystère de l'Assomption, estime que l'Assomption corporelle de Marie au ciel est parfaitement définissable ; mais, ajoute-t-il, « dans l'état actuel de la science théologique, seule nous paraît définissable l'Assomption corporelle proprement dite, abstraction faite de la question de la mort dont ni l'histoire ni la théologie ne peuvent établir la certitude ».

Le livre III s'achèvera par de solides études sur Marie et l'Église (Bover), Notre-Dame et les Protestants (Crivelli) ; par les pertinentes remarques de R. Laurentin concernant la méthodologie mariale (le malendentu du critique et du mystique) et par la forte synthèse mariale du P. Nicolas.

Au livre IV se trouvent groupées des considérations d'ordre plus particulier concernant la spiritualité et l'apostolat : Marie et la mystique (L. Reypens), Marie et la famille (S. de Lestapis), Marie et le travail (P. Glorieux), Marie et le sacerdoce (P. Pourrat), Marie et les conversions (P. Lorson), Marie et les missions (Mgr Chappoulie), Marie et l'action catholique (Mgr Richaud). Le P. Geenen retrace « les antécédents doctrinaux et historiques de la consécration du monde au Cœur Immaculé de Marie », ce qui, selon ses propres paroles, « nous donne un exemple significatif du progrès doctrinal et liturgique de l'Église catholique dans sa piété mariale ». C'est bien sur une telle impression de réconfort que nous laisse la lecture du précieux volume consacré à la Vierge en cette année mariale.

Louis Soubigou.

BULLETIN AUGUSTINIEN pour 1948

L'*Année Théologique*, organe des *Etudes augustiniennes*, publiera chaque année un Bulletin, dans lequel seront analysés ou signalés tous les ouvrages, les études, les articles concernant saint Augustin.

Le présent Bulletin, sauf pour un ouvrage publié en 1943, qui nous est parvenu récemment, se limite à l'année 1948. Nous avons recensé les textes ou études envoyés directement à notre centre d'études, nous avons tâché de mentionner aussi complètement que possible les autres ouvrages ou articles que nous avons vus signalés ; mais il est plus que probable que cette liste ne devrait pas s'arrêter là. Dans le Bulletin de l'année suivante nous nous efforcerons de recenser ces travaux inconnus pour l'instant et qui nous parviendront d'ici là.

Nous faisons appel aux auteurs et éditeurs, voire même à tous nos collaborateurs et nous les prions de bien vouloir adresser ou tout au moins signaler les ouvrages, revues, tirages à part à la direction des Études augustiniennes.

Pour plus de commodité, nous avons groupé sous divers titres ces travaux, selon leur teneur :

1. Textes.
2. Études critiques.
3. Études générales.
4. Doctrines philosophiques.
5. Doctrines théologiques.

I. — TEXTES

Les *Confessions* restent le livre le plus connu des écrits de saint Augustin, preuve en est le nombre grandissant de ses traductions ou de ses éditions. Il faut désormais ajouter aux éditions de Knöll (1896-98), de Labriolle (1925-27), de Vega (1930-46), Skutella (1934), celle de Jos. Capello : *S. Aur. Augustini Confessionum* libri xiii, Marietti, 1948, 604 p.

L'auteur a établi son texte, à partir des éditions critiques antérieures et de l'examen des manuscrits, tout particulièrement du Sessorianus et du Vaticanus Eugippius, sans négliger les leçons des trois principaux codices du ixe siècle : Parisini 1911-12.193-12.224. Quant aux doutes, ils ont été dirimés par le recours aux passages parallèles et aux lois de la rythmique de saint Augustin. Regrettons que l'apparat critique de cette édition soit un peu trop réduit ; il y a de nombreuses variantes que l'on ne surprend que par recours à d'autres éditions et pour celles qui sont

signalées on aurait aimé trouver une note expliquant le choix. Ce qui paraît le plus original dans cette édition, ce sont, d'une part, les titres de chapitre qui, en quelques mots concis tirés généralement du texte, nous donnent l'allure et le sens du morceau ; d'autre part, ce sont de nombreuses citations extraites des divers écrits d'Augustin ; ces passages parallèles s'éclairent les uns les autres et nous permettent de saisir plus pleinement l'âme de saint Augustin.

En Amérique, deux traductions récentes des Confessions : *Confessions, translated with a general introduction to the study of S. Augustine by* Vernon J. Bourke, N. Y., Cosmopolitan Science and Art service Co, 1948, et une réédition de la traduction bien connue de J. G. Pilkington, parue la première fois en 1876 : *The Confessions, with biographical introduction* (The Black and Glod Library), N. Y., Liveright, 1948, 472 p. Cette traduction a été faite à partir de l'édition des Bénédictins, mais qui ne sait que des critiques ont amélioré ce texte ? Aussi, nous conseillons à l'éditeur, s'il veut maintenir le succès de son livre, de le soumettre à une revision sérieuse.

Nous ne ferons pas la même remarque à propos de la traduction anglaise : *The Confessions of S. A., in the translation of* sir Tobie Matthew, Kt, *revised and emended by* T. Hudleston, London, Burns Oates and Washbourne Ltd, 1948. C'est sur le texte de Knöll que Hudleston a révisé la traduction de T. Matthew, et sa sixième édition depuis 1923 témoigne de sa réussite.

On regrettera seulement l'absence du texte latin et de tout apparat critique. L'Angleterre aurait ainsi possédé une édition de valeur.

En langue néerlandaise, A. Sizoo a publié deux traductions, l'une avec texte latin : *Augustinus, Confessiones*, 2e édition corrigée, 690 p., et l'autre, sans le texte latin, *Augustinus' Belijdenissen*, 7e éditi.n, 360 p., Meinema, Delft, 1948.

La *Cité de Dieu* a paru en traduction anglaise : *The City of God, Healey's translation, with a selection from Vivès' commentaries*, édité par R. V. S. Tasker. *Introduction by* sir E. Barker, in 2 vols, London, Dent et Sons; N. Y., Dutton et Co, 1948, 371 et 444 p.

Tasker reprend la traduction de Healey, parue en 1610-1620, et tout en maintenant le texte premier, son souci a été de moderniser la langue, de la clarifier, aidé dans cette tâche du texte bien connu de Welldon. Les commentaires de Vivès ont été réduits et des références classiques ou scripturaires ajoutées. L'introduction de E. Barker est une sérieuse étude de l'ouvrage d'Augustin et mérite des éloges. Comment s'étonner alors de cette seconde édition deux ans après sa première parution ?

Autre traduction de la *Cité de Dieu* : *The City of God, translated and edited by* Marcus Dods, 2 vols. N. Y., Hafner Pub. Co., 1948, vol. I, 573 p., vol. II, 580 p. En cours de parution : *The City of God, with an introductory study by* Et. Gilson. Vol. I, transl. by Zema, 1948, vol. II transl. by O'Donnell, 1949, vol. III, transl. by Walsh, 1949. N. Y., Cosmopolitan Science and Art service Co.

Les plus belles homélies de saint Augustin sur les Psaumes, choisies et commentées par G. Humeau, Beauchesne, 583 p., 1948.

Le succès qu'a reçu le premier travail de G. Humeau sur les sermons de saint Augustin est certainement assuré à ce nouvel ouvrage. Quand on connaît les richesses détenues dans les *Enarrationes*, richesses doctrinales, tant théologiques que spirituelles, on se réjouit de les voir mises à la portée d'un plus grand nombre d'âmes. C'est le Christ total qui nous y est découvert. Pour tirer amplement parti de ce livre, il aurait fallu une table analytique. Çà et là, des notes historiques, critiques, littéraires, font défaut. Il y a des séries de sermons qui dans la prédication d'Augustin ont fait corps, par exemple sur les Ps. 119 à 133, sans être tenu à donner chacune des homélies sur ces psaumes, un plan général de la série aurait donné plus de valeur aux homélies choisies. Une allusion aux travaux du P. Zarb. sur la chronologie des *Enarrationes* et à l'intérêt du problème aurait trouvé place dans l'introduction. Il est vrai que « Les plus beaux sermons » étaient répartis en trois volumes, il n'en aurait pas fallu moins pour explorer intégralement les Homélies sur les Psaumes.

Le *De agone christiano*. La maison Herder qui déploie depuis la guerre une activité étonnante, présente dans la série « Thomas Morus » des textes et des documents du passé chrétien. Le « combat chrétien » est le quatrième volume de cette série : *Der Christliche Kampf*, traduit en allemand par Carl Johann Perl, Herder, Vienne, 1948, 100 p. Otto Mauer, directeur de « *Wort und Wahrheit* » (Parole et Vérité), revue mensuelle de religion et de culture, a fait la préface où il proclame l'actualité de saint Augustin et de son *De agone christiano*. La traduction est soignée et élégante. En appendice Perl ajoute une étude sur la portée spirituelle de l'œuvre (p. 71-82), sur son origine historique (p. 83-84) et une série de remarques destinées à faciliter la compréhension de chaque chapitre (p. 85-100). Par sa présentation matérielle, le volume est un petit chef-d'œuvre d'édition.

Le *De Trinitate* vient de paraître dans la *Biblioteca de autores cristianos : Obras de San Agustin*, t. V, *Tratado sobre la Santisima Trinitad*, Madrid, 1948, 944 p. Prima version española, introd. y notas del P. Fr. Luis Arias.

Dans une introduction de plus de 100 p., l'auteur fait : 1. un exposé de la spéculation trinitaire antéaugustinienne, p. 3-20 ; 2. une présentation historique du traité, p. 20-31 ; 3. une ample analyse doctrinale, soit des relations trinitaires (1re partie), soit des images de la Trinité dans l'homme (2e partie). Le texte est celui des Bénédictins ; le P. Arias formule le souhait que quelqu'un mette sur pied une édition critique ; dans ce but il dresse un catalogue des manuscrits du *De Trinitate* (p. 116-121). La traduction est la première qui soit publiée en langue espagnole, celle du P. Manuel de Fominaya y Monteroso, XVIIIe siècle, étant demeurée manuscrite. C'est tout à l'honneur de la « Biblioteca de Autores cristianos » d'avoir eu l'initiative de présenter dans sa collection cette œuvre magistrale de l'évêque d'Hippone.

En France, la *Bibliothèque augustinienne* se voit déjà obligée de rééditer les premiers volumes parus il y a à peine dix ans : Vol. II, Problèmes moraux : *De bono conjugali*, *De conjugiis adulterinis*, *De mendacio*, *Contra mendacium*, *De cura gerenda pro mortuis*, *De patientia*, *De utilitate jejunii*,

trad., introd. et notes de G. Combès, 653 p. Desclée de Brouwer et Cie, 1948.

Ont reparu récemment : Vol. I, La morale chrétienne : *De moribus Ecclesiæ catholicæ, De agone christiano, De natura boni,* Texte, trad. et notes de B. Roland-Gosselin, 542 p., Desclée de Br., 1949. — Vol. III, L'ascétisme chrétien : *De continentia, De sancta virginitate, De bono viduitatis, De opere monachorum,* texte, trad. et notes de J. Saint-Martin, 510 p., 1949. Chacun de ces volumes est revu et augmenté de notes nouvelles.

A New-York, aux éditions Random House, Whitney J. Oates a édité en deux beaux volumes des extraits des grandes œuvres de saint Augustin : *Basic writings of s. Augustine, with an introduction and notes.* Les traductions sont des plus renommées, celles de Pilkington, de Leckie, Holmes, Dods, etc. Une introduction sérieuse intitulée « The life and religion of. s. Augustin » nous achemine à la lecture des extraits dont le choix est des meilleurs pour nous assimiler la pensée de saint Augustin. Puisse cette luxeuse édition attirer de nombreux lecteurs.

Autres textes dont ne pouvons que signaler la parution :

— Dans la « Biblioteca de autores cristianos », le t. IV des *Obras de san Agustin :* Obras apologeticas : *De la verdadera religion. De las costumbres de la Iglesia catolica, Enquiridion. De la unitad de la Iglesia. De la fe en lo que no se ve. De la utilitad de creer.* Madrid, Editorial católica, 1948, xvi-900 p.

— *Cassiciacum Dialogues, translated by* L. Schopp *and others.* N. Y. Cosmopolitan science and art Service Co, 1948.

— *The Lord's Sermon on the Mount,* translated by J. Jepson, with an Introduction and notes (Ancient christian writers, n. 5). Westminster, Mar., The Newman Press, Washington, 1948, in-8°, 227 p.

— *Los Cuatro libros sobre la ciencia cristiana.* Estudio preliminar y version por Daniel Ruiz Bueno, Madrid, « Aspas », in-8°, 328 p.

— *De la santa virginidad y del bien de la viudez.* Introduccion, traducciones y notas por la M. Ma de Aranzadi y por G. Oteo, 231 p. Ediciones « Aspas », Mayor, 81, Madrid,

— *El Evangelio de san Juan,* T. IV. Introd. y trad. por Juan Leal, S. J., et J. M. Regueira, S. J. Edit Aspas,

— *Das Handbüchlein, übertragen und erlaütert von* P. Simon, Paderborn, Schöningh, 1948, in-8°, 133 p.

— *Writings of s. Augustine,* 2 vol. N. Y., Cima, 1947-1948, 450 et 489 p.

— *St. Augustinus preken voor het volk, handelende over de hl. Schrift en het eigen van den tijd.* Vertaald en ingeleid door Chor. Mohrmann. Het Spectrum, 1948, in-8°, lxxii-469 p., Utrecht et Bruxelles.

II. ÉTUDES CRITIQUES

La *Règle de saint Augustin* fait l'objet de quatre études critiques.

A l'article : *Augustin (Règle de saint)* dans *Catholicisme,* tome I, fasc. 3, col. 1035-1036, G. Bardy présente le problème. Saint Augustin a laissé une législation à ses monastères d'Afrique, la connaissons-nous ? Les

manuscrits nous livrent trois documents : la *Regula ad servos Dei* (RA) précédée de l'*Ordo monasterii* (OM) et la Lettre 211 (EA) adressée à des moniales, qui reprend dans sa dernière partie RA. Plusieurs questions sont encore du domaine de la critique : 1. RA est-elle première, ou EA ? lequel de ces textes est adaptation de l'autre, et qui est l'auteur du texte adapté ? 2. OM est-il également l'œuvre de saint Augustin ? Alors que G. Bardy renonce à donner une solution, N. Merlin, O.E.S.A. dans *Analecta præmonstratensia*, t. XXIV, fasc. 1-2-, 1948, *Exemple typique d'un préjugé littéraire. — Texte primordial de la Règle de saint Augustin*, réserve l'ancienneté et l'authenticité à la « Regula ad servos Dei », saint Augustin ne peut pas avoir composé l'*Informatio regularis* qui termine la Lettre 211. Comme arguments externes, il avance : a. l'ancienneté du Ms. Corbeiensis, VIIe et VIIIe siècles, contenant RA, l'Informatio regularis n'apparaissant qu'aux XIIe et XIIIe siècles ; b. le mode de vie au monastère d'Hippone : on y vivait « secundum modum et Regulam sub sanctis apostolis constitutam » ; c. la conclusion de RA dans le Corbeiensis : « Explicit Regula sancti Augustini Episcopi ; » d. enfin, deux arguments, sans grande valeur, avouons-le : la tradition iconographique et le passage de l'hymne *Magne Pater* : « *Tu de vita monachorum sanctam scribis regulam* ». Merlin fait remonter à Erasme l'opinion d'après laquelle saint Augustin aurait adressé sa règle à des femmes. L'analyse de la règle amènerait à conclure d'ailleurs que sa première rédaction fut faite pour une communauté d'hommes et non de femmes. Il serait même possible d'en fixer la date de composition, probablement avant celle du *De opere monachorum*, 400, qui reproduirait des passages de la Règle, tout au moins avant 412, date de l'éclosion du pélagianisme, car la Règle ne fait aucune allusion au problème de la grâce. Toute cette argumentation est loin d'être convaincante ; celle de W. Humpfner dans son étude *Die Regeln des heiligen Augustinus*, p. 101-133 de l'ouvrage *Die grossen Ordensregeln*, publié par von Bathasar, étude parue en tiré à part à Zurich, Benziger Verlag, Einsiedeln, 1948, est plus originale : OM et RA sont de saint Augustin et n'ont été séparés à tort l'un de l'autre qu'à partir du début du XIIe siècle (1118). Mais EA (lettre 211) n'est pas une adpatation faite par saint Augustin pour des femmes, comme on le pense avec Mandonnet. L'examen des manuscrits où manque OM conclut à leur origine espagnole ; et c'est de cette famille espagnole que le texte de la lettre 211 découlerait. RA aurait été adaptée pour des religieuses probablement par Fructuosus, moine, fondateur de couvent et archevêque de Braga, mort en 665. Pour appuyer cette opinion, Humpfner trouve argument dans sa critique externe et interne.

Pour C. Dereine, dans *Scriptorium*, t. II, n. 1, p. 28-36 : *Enquête sur la Règle de saint Augustin*, RA n'est qu'une transposition de la lettre 211, opinion de Dom Lambot ; mais il conteste l'union de OM et RA tenue pour constante par Mandonnet et de Bruyne.

A l'examen de sept manuscrits des XIe et XIIe siècles, on voit que deux n'ont que RA, plusieurs n'empruntent à OM que certaines prescriptions et de plus les adaptent. On voit même adjoints à RA des textes législatifs patristiques, canoniques, sermons, règle de saint Benoît. Dereine tire de cet examen des conclusions sur l'importance prise par la Règle

de saint Augustin dans la réforme canoniale des XIe et XIIe siècles ; la législation des chanoines est variée, suivant la mentalité des promoteurs, et la Régle canoniale de saint Augustin est pour les uns OM et RA, pour d'autres RA seulement, ou encore OM modifié et RA (GRIFFE dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1948, p. 249-250, corrige la lecture du ms. 5256 de la Bibliothèque nationale, faite par Dereine).

Les sermons LX et CCCLXXXIX de saint Augustin sur l'aumône, par C. LAMBOT, dans *Revue bénédictine*, 1948, p. 24-52.

Ces deux sermons tels que nous les livre l'édition bénédictine, se trouvent textuellement identiques dans leur seconde moitié. Une confusion à partir des manuscrits s'est produite. La perte du cahier VIIe du recueil lyonnais qui est au départ, a mis en juxtapositiion le début du s. 60 et la fin du s. 389. Le diacre Florus ne vit pas qu'il s'agissait de deux sermons distincts et établit une liaison entre le passage du cahier VI au cahier VIII en corrigeant l'hiatus qui s'était produit. C. Lambot fait une heureuse restitution en rendant au s. 389 ce qu'on croyait emprunté au s. 60 et en établissant la finale du s. 60 à partir des manuscrits de Wolfenbüttel 4096, Lyon 604, Tours 279 et Montpellier 152. Le s. 60 des Mauristes demande donc d'être corrigé à partir de la onzième phrase du n. 7 en y adjoignant une conclusion d'une quinzaine de lignes. Une nouvelle édition de ces deux sermons est donnée dans la seconde partie de cet article avec tout le soin critique que l'on connaît de la part de Dom Lambot.

La parabole de l'enfant prodique chez saint Augustin et saint Césaire d'Arles, par B. BLUMENKRANZ, dans *Vig. christ.*, II, 1948, p. 102-105.

Etude comparée du sermon 163 de saint Césaire et du sermon de saint Augustin sur la parole de l'enfant prodigue, sermon édité par Morin dans les Miscellanea, 1930, p. 256 ss.

Durant la rédaction de son sermon, Césaire a eu sous les yeux celui de l'évêque d'Hippone ainsi qu'un autre auquel renvoie Augustin. Cette étude nous amène finalement à connaître le contenu du sermon perdu d'Augustin, grâce à celui de Césaire, preuve que « l'établissement des textes de saint Augustin aurait à gagner d'une étude comparée avec les écrits de saint Césaire ».

L'écrit attribué à saint Augustin : « Adversus Fulgentium Donatistam » par C. LAMBOT *dans* Revue Bénédictine 1948, p. 177-222.

Grâce au manuscrit 279 de Tours, IXe siècle, nous avons désormais connaissance du texte complet de cet écrit, que les éditions des œuvres de saint Augustin reproduisaient tronqué d'un tiers au moins.

Cette seconde partie retrouvée est un dialogue fictif sur divers points de controverse entre donatistes et catholiques. Le problème d'authenticité est tranché depuis déjà Erasme : saint Augustin n'en est pas l'auteur, lequel, reconnaissons-le cependant, possédait une grande connaissance des écrits augustiniens ; pour la date L. propose 430 à 450. Une édition critique de l'écrit nous est donnée avec tout l'apparat critique.

Quatre mois de prédication de saint Augustin (Les Enarrationes in Psalmos 119-133 et les Tractatus I-XII in Jo.), par M. LE LANDAIS dans *Recherches de Science religieuse*, 1948, p. 226-250.

Les Cantiques des degrés (Ps. 119-133) forment un tout de l'avis des critiques. Sont-ils en relation avec les premiers commentaires (I-XII) sur saint Jean ? En se séparant sur ce point du P. Zarb, l'auteur rétablit les chaînons qui unissent Tractatus (I-XII) et Enarrationes sur les psaumes graduels, il dresse finalement une liste avec leur alternance de 27 sermons donnés dans une même ville, Hippone, de décembre 415 à mars 416, au moment où Augustin finit la rédaction du *De Civilate Dei* et du *De Trinitate.*

Toelichting op Augustinus' Belijdenissen. In-8°, 308 p., W. D. Meinema, Delft, s. d., par A. SIZOO. Un commentaire sur les Confessions de saint Augustin, que l'auteur a traduites en néerlandais (*Augustinus' Belijdenissen*, 7e édition, 1958, Meinema, Delft, 360 p.). Le commentaire regarde plutôt le milieu historique que le fond même des idées philosophiques et théologiques de l'ouvrage de saint Augustin. Néanmoins, il peut être d'une grande utilité, même pour les spécialistes, par les nombreuses concordances établies avec ses autres œuvres.

Augustinus de Ordine 1, 3, by M. VAN DEN HOUT, dans *Vigil. Christ.*, vol. II, n° 1, p. 56.

Note sur la définition par Augustin de « centrum geometrae » dans le *De ordine*, 1, 3.

The Year of Alypius' birth, by A. SIZOO, dans *Vig. Christ.*, II, 1948, p. 106-108.

Par l'étude des écrits d'Augustin et recours aux institutions romaines, S. arrive à préciser la date de la naissance d'Alype : 363. En 375-376, à l'âge de 12-13 ans, il était élève d'Augustin à Thagaste et en 394, âgé de 41 ans, il était nommé évêque.

Les éléments vulgaires du latin des chrétiens, par Ch. MOHRMANN, dans *Vig. christ.* II, 1948, p. 176-184.

Arrêtant son enquête à la *Cité de Dieu* de saint Augustin, M. conclura que vers le « début du Ve siècle, la langue courante des chrétiens s'est émancipée, de sorte qu'elle a été admise, avec son apport vulgaire, dans la tradition littéraire de Rome ». Son vocabulaire, que l'on trouve classique, élégant, n'est formé que de mots anciens, populaires, formant dès les origines le langage chrétien, ou de néologismes latins, mais en général tous les mots sont d'origine biblique et de ce fait se sont ennoblis. De même la syntaxe, tout en gardant un certain traditionalisme, est riche de tournures et de constructions propres à l'idiome des chrétiens, idiome qui s'émancipe dans ce siècle qui suit la paix constantinienne.

Chronologia Enarrationum S. Augustini in Psalmos, extrait de la revue *Angelicum*, Malte, 1948, chez l'auteur, St Dominic's Priory., Valetta, IV, 262 p.

Eine unbekannte Augustinus Hs. in der Zentralbibliothek zu Zürich : Codex C. 178 = *Contra Patilianum* (XII-XIII Jht. Nr 201), dans R. A. C., 1947-1948, XXIII-XXIV, p. 327-349.

III. ÉTUDES GÉNÉRALES

Les directions doctrinales de saint Augustin par F. Cayré et F. Van Steenberghen, in-12, 116 p., Desclée de Brouwer, 1948.

Ce volume reproduit sous un format plus grand et avec division en chapitres, l'*Introduction générale aux Œuvres de saint Augustin*, publiée par les mêmes auteurs en 1939.

Le chapitre i est substantiellement neuf. Pour répondre à l'attente de nos contemporains, la *Bibliothèque augustinienne* se propose de s'attacher à rendre la pensée de saint Augustin, sa doctrine, d'une portée si actuelle, en raison de la part qu'elle fait à la vie chrétienne et de son étroit contact avec la vie. Page 37, « Réalisme intérieur » s'est substitué à « psychologisme » pour caractériser la position d'Augustin s'élevant à l'affirmation de l'Esprit illuminateur et créateur, à partir de l'analyse de la conscience. Page 44, l'éthique augustinienne s'enrichit d'un exposé de la place de la vie spirituelle de l'humanité dans la *Cité de Dieu*. Le ch. iv donne une vue plus développée du « Docteur », exposant la méthode de saint Augustin, montrant l'ampleur et les sources de la doctrine. A la page 73, une addition précise pourquoi le problème de la prédestination n'est pas posé en saint Augustin sur le plan purement philosophique ! l'accord de la liberté avec la libre volonté prédestinante relève d'une Sagesse impénétrable, à quoi répond en nous une sagesse surnaturelle théologale. « Sagesse théologale », c'est le titre nouveau précisément, que prend la conclusion de l'ouvrage, soulignant un mérite profond de saint Augustin, qu'exprimerait « Docteur de la Sagesse », condensant les aspects si riches de sa complexe physionomie.

A l'école de saint Augustin (Les Maîtres immortels), par G. Bardy, in-16, 190 p., Editions Œper, Ecully (Rhône), 1947.

L'ouvrage que nous donne M. Bardy classe saint Augustin parmi les « Maîtres immortels » et si quelqu'un mérite d'entrer dans cette collection, c'est bien lui. Par ailleurs, l'auteur de la meilleure vie que nous avons jusqu'ici du saint, était tout désigné pour nous donner cet excellent abrégé, qui met bien en lumière, dans un but d'édification, l'essentiel de cette physionomie complexe et attachante.

Trois chapitres : 1. la jeunesse présentée comme « un itinéraire vers la vérité » ; 2. « l'exercice de la charité » envisagée envers l'Église, envers les étrangers et envers Dieu ; 3. le mystère de la grâce, présenté comme un soutien de l'espoir et de la confiance. L'auteur semble attacher même à ce troisième point une importance telle qu'il représenterait le message d'Augustin. On peut certes le dire, surtout en mettant bien l'accent sur « la pratique du message » plutôt que sur la théorie, comme le firent maints hérétiques. Mais en définitive, je me demande si la charité, qui occupe ici tout le cœur du volume, ne serait pas le vrai message d'Augustin. Il a eu le don d'en saisir l'importance dès sa conversion, il l'expose déjà alors contre les Manichéens dans son premier livre de controverse, le *De moribus*, et il le répétait encore dans un de ses derniers livres, où il soumettait tout l'homme à Dieu, en commentant le mot de saint Paul aux Rom., viii, 28 : « toutes choses coucourent au bien de ceux qui aiment

Dieu ». C'est dans la prière que se réalise cette soumission, une prière aimante et confiante à un Dieu infini et présent au cœur de sa créature de choix, tombée, mais rachetée par amour : tel semble être le principal message de saint Augustin.

Sans doute, la déchéance et ses suites, l'indépendance de Dieu dans la distribution des grâces ont été fortement mises en lumière par lui. Mais ces doctrines restent, dans sa pensée, bien subordonnées à l'amour. L'auteur, du reste, le dit bien, en relevant les appels d'Augustin à la confiance. Mais celle-ci serait encore mieux établie si le message du saint était placé dans la charité. Ce simple déplacement de titre, loin de déplacer les valeurs, mettrait mieux en lumière celle que M. Bardy place lui-même au centre de son exposé dont je tiens encore à louer la maîtrise et la sagesse. F. C.

Augustin (saint), article de G. Bardy, dans *Catholicisme*, t. I, facs. 3, col. 1027-1035.

Présentation succincte mais exhaustive de la vie, des écrits et de la pensée de saint Augustin. Nous relevons en passant l'omission de six écrits : *De cantino novo, De discipina christiana, De symbolo ad catech., De urbis excidio. De utilitate credendi. De utilitate jejunii.* L'exposé de la pensée de saint Augustin donne les grands thèmes qui furent la préoccupation de l'évêque d'Hippone : la grâce, le péché, le Christ, l'Eglise et les sacrements, la béatitude, la béatitude finale. Il faut y ajouter sans aucun doute le mystère de la Trinité, dont saint Augustin a fait un exposé si original et si profond.

Une excellente bibliographie termine l'article ; la nomenclature de quelques ouvrages d'initiation à la spiritualité augustinienne méritait d'y trouver place pour achever cette étude que M. Bardy a rédigée en maître.

Augustinisme, article de G. Rotureau, dans *Catholicisme*, t. I, fasc. 3, col. 1038-1046.

« Autant, sinon plus qu'une doctrine, l'augustinisme est un esprit, une parenté intellectuelle et spirituelle. Ni comme philosophe, ni comme théologien, en effet, saint Augustin n'a laissé, à strictement parler, de système, encore qu'il soit à l'origine de plusieurs ».

A partir de cette vue première, l'auteur, en connaisseur averti, caractérise tout d'abord l'*Augustinisme chez saint Augustin* : 1. recherche de la béatitude plus que de la science, désir de posséder avec tout son être ; 2. l'humilité de l'esprit et de la volonté dans l'accession au salut ; 3. la foi délivrant la raison du scepticisme ; 4. rôle tout-puissant de la grâce.

Dans une seconde partie, « *l'Augustinisme dans l'histoire* », R. trace les vicissitudes de cet esprit à travers les générations. Il n'en est pas une qui ne l'ait exploité. Le thomisme lui-même ne lui est pas étranger. Sans doute, protestants, jansénistes se sont mis à couvert par une interprétation erronée de l'augustinisme. Mais en fait, cette doctrine n'a pas été ternie et saint Augustin est resté le maître incontesté dont l'enseignement est toujours nouveau. L'auteur conclut par une citation de E. Gilson montrant comment thomisme et augustinisme se compénètrent et s'achèvent.

Des articles de cette teneur font de cette nouvelle encyclopédie « Catholicisme » une œuvre de grand intérêt et de longue durée.

Augustinisme politique, article de H.-X. Arquillière, dans *Catholicisme*, t. I, fasc. 3, col. 1046-1047.

L'auteur donne un petit aperçu de la thèse qu'il a développée dans son livre paru en 1934, sous le même titre.

L'augustinisme politique est « la tendance à absorber le droit naturel de l'État dans le droit surnaturel de l'Église ». Cette doctrine inspira le Moyen âge, tout particulièrement les grands papes Nicolas 1er et Grégoire VII.

Saint Augustin et la pensée orientale, par G. Bardy, dans *Irenikon*, t. XXI, 3e trimestre 1948.

Par son amour du monde invisible, par sa recherche constante des symboles et des signes, par son exégèse allégorique des Écritures, saint Augustin se révèle très proche de la mentalité hellénique.

Bien qu'ayant peu fréquenté les philosophes et les théologiens de la Grèce, c'est à l'hellénisme qu'il doit sa première formation, d'où l'enthousiasme que souleva en lui la découverte du néo-platonisme. Comme pour les Pères grecs d'ailleurs, c'est le mystère de la Trinité en Dieu qui le passionne, et en l'homme, son union à Dieu, sa divinisation. Il convient de mettre en relief les affinités orientales de la pensée d'Augustin, après qu'on a trop insisté sur les divergences, suite de réciproques malentendus.

Die Bibliothek des hl. Augustinus, par B. Altaner dans *Theologische Revue*, 1918, col. 73-78.

Quel était le contenu de la bibliothèque d'Augustin à Hippone ? De l'analyse de deux passages de la *Vita S. Aug.* de Possidius (p. 18 et 31) dans le texte de Weiskotten, Harnack concluait à la pauvreté de cette bibliothèque. En plus de ses sermons et de ses lettres, il ne s'y trouvait que les textes bibliques et probablement quelques autres écrits, suggère H., surpris de cette pauvreté, en s'en tenant aux dires de Possidius. Mais notre critique n'a pas vu que Possidius parle de la bibliothèque d'Augustin ch. 18 et au ch. 31 de celle des monastères des laïques autres que le monastère de son église d'Hippone. La bibliothèque de ces monastères était relativement pauvre (œuvres d'Augustin, Bible et ouvrages spirituels). Quant à la bibliothèque d'Augustin, outre ses œuvres (cf. *Indiculus*), elle devait contenir divers textes de la Bible, des Pères, et même des auteurs païens ; en un mot les écrits qui lui furent nécessaires pour rédiger ses œuvres et auxquels il renvoie. Sans doute Possidius n'en dit rien, mais l'hypothèse d'Altaner est très vraisemblable.

S. Augustine's preservation of his own Writings, par B. Altaner, dans *Theological studies*, 1948, p. 600-603.

Dans son travail intellectuel, Augustin se fit aider par des secrétaires, notaires, etc. Il a eu soin également d'organiser son travail et tout particulièrement de tenir en ordre le catalogue de ses écrits. De lui-même, il fit rédiger l'*Indiculus* et donna la classification à suivre : livres, traités, sermons, et pour chaque écrit mention de la date, des circonstances, conditions, contenu, lieu : les *Révisions* en sont une preuve évidente. Malgré tout, il avoue ici et là que certains écrits ont disparu, qu'il les a égarés.

Faut-il s'en étonner quand on songe à l'ampleur de son œuvre et aux moyens de correspondre ou de se faire lire à cette époque.

Die Benützung von original griechischen Vätertexten durch Augustinus, par B. Altaner, dans *Zeitschrift für Religions u. Geistesgeschichte*, 1948, p. 71-79.

Saint Augustin, par J. D. Burger (Etre et penser, t. XXIV), édit. de la Bacconière, Neuchâtel, 1948, in-8°, 240 p. Cf. compte-rendu dans *l'Année théologique*, 1948, p. 380-382.

L'Augustinisme spirituel du Père d'Alzon, par F. Cayré, dans l'*Année théologique*, 1948, p. 339-349.

Les Saints qui bouleversèrent le monde : Antoine, Augustin, François, Ignace, Thérèse, par Fülöp-Miller R., trad. de l'angl. par L. Servigen, Paris, A. Michel, 1948, in-16, 501 p.

Augustinus en de Eloquentia, par Ch. Mohrmann, dans « *Oudheid en de Christendum* », de J. Gruytier, Ch. Mohrmann, G. Quispel, Waszinck. Eindhoven, 1948, p. 26-46.

Augustinus (Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie, herausgegeben von I. M. Bochenski, 10), par M. F. Sciacca, Bern, A. Francke-Verlag, 1948, 32 p.

Neuere Augustin-Literatur, I, par Campenhausen H., dans *Theologische Rundschau*, t. XVII, 1948, p. 51-72.

IV. DOCTRINES THÉOLOGIQUES

La formazione teologica di san Agostino, par Alberto Pincherle, Rome, Edizioni italiane, s. d. (1948). In-8°, 208 p.

M. Pincherle reprend dans cet ouvrage l'examen d'une question maintes fois étudiée, mais sur laquelle sans doute historiens et théologiens sont loin d'avoir dit le dernier mot, celle de la formation des idées théologiques de saint Augustin sur le péché originel, la grâce et la liberté, au cours des années décisives qui séparent sa conversion en 386 de la composition des réponses à Simplicien en 397. La méthode adoptée par P. est la plus simple et la plus logique ; elle consiste à reprendre, selon l'ordre chronologique, l'examen des ouvrages rédigés par saint Augustin au cours de ces années décisives. On voit ainsi les idées du nouveau converti, du moine de Thagaste, du prêtre d'Hippone se mûrir peu à peu, au contact des réalités chrétiennes et ecclésiales. Tout d'abord, pour lutter plus efficacement contre les manichéens, Augustin insiste sur le libre arbitre. Puis, lorsqu'il se rend compte que les manichéens sont, en Afrique, beaucoup moins dangereux que les donatistes, il étudie de plus près les Livres saints ; il se pénètre davantage de la fonction de l'Église dont il devient le prêtre. P. met surtout en relief l'influence de la Bible sur le développement des idées augustiniennes. C'est parce qu'il est prêtre, puis évêque de l'Église catholique, qu'Augustin sent de plus en plus le besoin de penser avec l'Église et d'expliquer la Bible avec l'Église. G. B.

La tradición en san Agustín a través de la controversia pelagiana, par G. Martil, in-12, 240 p., Instituto Francisco Suarez, Madrid, 1943.

Pour définir la conception d'Augustin, l'auteur se cantonne délibérément dans les écrits de la controverse pélagienne, celle où intervient le

plus fréquemment le problème de la Tradition, et dans laquelle la pensée d'Augustin revêt sa forme définitive.

Dans ce champ d'investigation, c'est la Tradition, au sens théologique le plus large, qu'il étudie, comme prédication apostolique, avec ses organes de transmission, d'interprétation et de défense.

Comment la Tradition lui apparaît-elle, selon saint Augustin ? Comme une absolue nécessité en regard de l'Écriture : « La racine de la foi, c'est l'Écriture, source divine de la Vérité. Mais il faut l'intervention apostolique pour nous garantir le sens propre du texte écrit. La Tradition apostolique orale est aussi source première de la foi. Enfin, sommet de toute l'Église, le Siège apostolique, par excellence, est souverain, infaillible maître et gardien de la Foi.

Saint Augustin et le péché originel par J. Clémence, S. J. dans *Nouvelle Revue Théologique,* 1948, n° 7, p. 727-754.

Excellente étude d'ensemble, rapide mais très documentée et allant à l'essentiel : d'abord le sens premier et complexe de la formule *concupiscence,* qui désigne très souvent le péché originel chez saint Augustin ; puis le péché qui est la source de la concupiscence ; la nature et les fruits du péché ; l'état de l'homme déchu ; les restes et la transmission du péché. En conclusion, l'auteur montre la « haute valeur spirituelle » de la synthèse augustinienne du péché originel, insistant sur ce fait que « tout l'homme est atteint », précisément pour que tout l'homme soit sauvé par le Christ. Il n'admet pas pour autant les thèses des Jansénistes et très sagement il explique les erreurs de leur théologie par une déviation d'esprit qui les porte à traiter comme « une question de fait » ce qui était pour Augustin avant tout une « question de droit ». Divergence de point de vue qui a des conséquences pratiques très graves.

San Agustin en la Teologia de la gracia de Suarez, par Dalmau J. M. dans *Est. Eccl.,* t. 22, 1948 (n° spécial fr. Suarez, p. 339-374).

Gratia Christi, par Henri Rondet. S. J., in-8°, 396 p., Beauchesne, 1948.

Dans ce très intéressant essai d'histoire du dogme et de théologie dogmatique, soixante-dix pages claires et denses sont consacrées à la doctrine même de saint Augustin et plusieurs chapitres ensuite à l'augustinisme au cours des siècles postérieurs.

Le traditionalisme du Docteur de la grâce, nettement rappelé, son apport personnel considérable, sont mis en lumière avec l'appui extrêmement précieux d'une foule de textes ainsi que de références à des études de valeur.

On notera aisément qu'après sa longue et pénétrante analyse d'une position parfois délicate influencée par les nécessités de la polémique, d'une part, et le souci pastoral, en sens inverse, le P. Rondet refuse d'adopter les conclusions excessives de Dom Rottmaner. En dépit de formules d'allure rude où le juridisme et la rhétorique ont trouvé leur compte, l'ensemble et surtout le fond de la doctrine augustinienne, si souvent utilisée par le magistère de l'Église, ne rendent pas un son de pessimisme rigoureux, contredit par la tendre charité et les pressantes exhortations de l'évêque.

Le livre du P. R. rendra désormais les plus grands services pour toute étude approfondie d'un aspect de la théologie augustinienne en ce domaine.

Les Anges devant le Mystère de l'Incarnation, par Dom P. Benoist d'Azy, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1948, p. 100-104.

Quelques pages concernent la nomenclature un peu commentée des textes de saint Augustin relatifs à ce problème. Les Anges sont intéressés à ce grand mystère, du fait qu'eux aussi sont membres du Corps du Christ, de la Cité de Dieu et qu'ils verront leurs rangs complétés par les rachetés venant remplacer les esprits angéliques déchus ; enfin, parce que l'œuvre du Christ leur permet dès maintenant de vivre en paix avec nous. Ils ont donc vu d'avance les grandes lignes de l'Économie dans la vision matitunale, dans le Verbe, et ont coopéré à la préparation du Messie lors des théophanies racontées dans l'Ancien Testament. Avec raison l'auteur dénonce l'exégèse fort contestable de passages du Nouveau Testament dont Augustin force le sens pour le besoin de la théorie.

La doctrine de l'appropriation des biens chez quelques-uns des Pères, par Stanislas Giet, dans *Recherches de Science religieuse*, 1948, p. 77-88.

En examinant les textes patristiques sur la légitimité de la possession individuelle, l'étude rencontre saint Augustin (p. 77-82). Les principales directions de sa pensée sont retracées et témoignent de réalisme et de modération, tout en étant constamment soutenues par un puissant appel au détachement total des cœurs à l'égard de tout ce qui n'est pas le Bien unique.

Les sens spirituels chez saint Augustin par Paul-Ludwing Landsberg, dans *Dieu vivant*, n° 11, p. 83-105.

A sa mort prématurée dans le camp nazi d'Orianenbourg, l'auteur, disciple de Max Scheler, laissait inachevé un livre sur : « Augustin philosophe ; contribution à l'histoire de son esprit ».

Le présent chapitre est une traduction d'un des chapitres, due à Pierre Klossonsky. Landsberg ne prétend pas donner la conception d'Augustin dans sa forme définitive, mais se borne à une analyse minutieuse des *Soliloques*. A son sens, saint Augustin qui a, par les premiers dialogues de Cassiciacum, définitivement dépassé l'attitude de réfutation du scepticisme, reste toutefois, dans son âme très religieuse, insatisfait des seules clartés trop obscures de sa foi. Il cherche à connaître, à saisir Dieu *(scire Deum)*. Pour en expliquer la possibilité de la part d'un esprit humain, il faut écarter la conception dialectique de la connaissance des idées, qui est une des interprétations possibles du platonisme, et il se tourne vers une interprétation intuitionniste, autorisée par certains textes de la *République* (liv. 7) et parvenue jusqu'à lui à travers les néoplatoniciens et alexandrins.

Susceptibles de traduire une certaine saisie immédiate expérimentale de Dieu, ces expressions des yeux ou des oreilles de l'âme, assumées par le jeune converti et chargées de plus en plus sous sa plume d'un contenu tout à fait neuf et riche, se transmettront avec précisions et enrichissements ultérieurs dans la tradition mystique chrétienne.

Telle est en substance la thèse développée dans cette vingtaine de pages où la pensée, ou tout au moins son expression, gagnerait souvent à se présenter plus clairement.

La doctrine des fins du mariage selon saint Augustin, cp. II, p. 20-30 de *La doctrine des fins du mariage dans la théologiescolasti que*, par C. SCHAHL, Ed. Franciscaines, 1948.

La théologie du mariage s'enrichit d'une analyse fouillée des biens du mariage (trilogie des biens, biens complémentaires), laissant entrevoir ce qu'il tient pour l'essence de cette institution, et d'une synthèse matrimoniale dans laquelle l'enfant tient le rang primordial. Une double définition est à relever : minimisation de la vocation normale de procréer, la Cité de Dieu étant presque achevée, et rigorisme en l'appréciation de l'acte conjugal, en dépendance de vues pessimistes sur la concupiscence.

Le dogme catholique à l'école de saint Augustin, 1re partie : Synthèse dogmatique, 1er fasc. (Introduction, Dieu fin dernière, La médiation, La foi, Dieu-Trinité), par J. PERRODON, 217 p., Téqui, 1948.

Les *pages dogmatiques de saint Augustin* de M. Perrodon dans leur réédition se trouveront réparties en six volumes dont voici le premier. Nous n'avons plus à en faire l'éloge, le succès est un témoignage plus éloquent encore.

Les séminaristes se serviront avantageusement de ces pages, non seulement pour leurs cours, mais aussi pour leur méditation et leur prédication.

Certes, tout saint Augustin n'est pas là ; d'autre part, ce serait une erreur de systématiser définitivement la pensée augustinienne d'après des catégories qui constituent les schèmes de nos cours de théologie. Le plan de développement de l'évêque d'Hippone est l'histoire chrétienne avec ses révélations successives. Aussi sera-t-il toujours difficile, pour ne pas dire impossible, de retenir cette pensée dans des cadres scolastiques ; ce serait fausser la pensée augustinienne et se la rendre incompréhensible.

« *Informità* » *spirituale in S. Agostino*, par B. LEQUIO, dans *Città di Vita*, 1948, p. 147-154. Rapprochement suggestif de l'informité des corps décrite dans *Confess.*, XII, 1 sq., à propos de la création du monde, et d'une sorte d'informité spirituelle que constate saint Augustin dans la misère et l'infirmité de son âme soustraite à l'empire de Dieu.

La maternidad espiritual de Maria en los Padres Latinos, par J. GARRETA, dans *Est. Mar.*, t. 7, 1948, p. 91-104.

Spiritus Dei in Gen.; I, 2 *according to Saint Augustine*, dans C. B. Q., 1948, p. 13-28, par GRABOWSKI St J.

Saint Augustinus patronus Reformatorum in doctrina de peccato originali, par J. LONCKE, dans *Collationes Brugenses*, 1948, XLIV, p. 288-293.

Sinners and the mystical Body of Christ according to S. Augustine, II., par GRABOWSKI, dans *Theol. studies*, 1948, 9, p. 47-84.

Obraz Bozy w czlowieku wedlug nauki sw. Augustijna (L'image de Dieu dans l'homme selon la doctrine de saint Augustin), par L. A. KRUPA, dans *Towarzystwo Naukowe Katolic Kiego Uniwersytetu Lubeseskiego*, Lublin, 1948, in-8°, 171 p.

Berengar's definitions of Sacramentum and their influence on mediaeval sacramentology, par HARING N. M., dans *Mediæval Studies*, vol. X, 1948. (Toronto).

V. DOCTRINES PHILOSOPHIQUES

Histoire de la Philosophie, par A. RIVAUD, membre de l'Institut, collection Logos, t. I, 1948 : *Des origines à la scolastique*, 613 p., Presses universitaires de France. Saint Augustin, p. 570-582.

M. Rivaud tient en grande estime saint Augustin et il faut le louer d'avoir, en ces dix pages, fait un choix de questions vitales qu'il présente avec une chaude conviction. Je n'insiste pas sur la notice générale du début, où l'on pourrait relever quelques faiblesses : par exemple, les *Confessions* y sont présentées deux fois comme une œuvre de « sa vieillesse » ! On analyse le *De Musica* sans rien dire du livre VI, le seul vraiment philosophique. Les vrais *Dialogues philosophiques* ne sont même pas mentionnés, ce qui est une lacune.

M. Rivaud d'ailleurs, dans la conception de philosophie, fait entrer l'ensemble de la doctrine d'un auteur. C'est pourquoi il peut aborder celle de saint Augustin par l'exposé sommaire de la controverse pélagienne, qui a des connexions philosophiques évidentes. Félicitons-le d'écrire que protestants et jansénistes ont interprété saint Augustin en oubliant que pour lui l'essentiel, c'est la charité, car « c'est bien pour lui l'amour qui explique tout ». Cette remarque est reprise à propos des deux cités, qui sont fort bien présentées.

En conclusion, l'auteur répète que l'augustinisme, « c'est par excellence une philosophie de l'Amour », et cela peut s'entendre, à condition de ne pas omettre le rôle essentiel qu'y joue la *vérité*, en connexion avec l'être.

Il y a en ces pages autant de théologie que de philosophie. Et si telle suggestion moins sûre est émise en ces domaines, elle sera pardonnée eu égard à la richesse des larges aperçus entr'ouverts.

Vies et doctrines des grands philosophes, par F. PALHORIÈS, Lanore, 1948 ; saint Augustin, p. 247-272.

Sommaire et exacte présentation du néoplatonisme chrétien d'Augustin, à partir de sa conversion, dans sa thèse centrale de l'Illumination qui est tout à la fois saisie de la Vérité et de l'essence de Dieu. La croyance joue un rôle essentiel dans la connaissance du vrai, ainsi que les dispositions morales.

L'existentialisme de saint Augustin, par A. SOLIGNAC, S. J., dans *Nouvelle revue théologique*, 1948, 1, p. 1-19.

L'homme augustinien est authentiquement existentialiste, comme s'avère existentialiste l'inspiration motrice de la pensée augustinienne. Le message propre de saint Augustin est de mettre en relief le drame de notre situation dans le monde, de nous donner profondément le sens du péché. En effet, c'est d'une expérience de l'être humain en difficulté que s'élance la réflexion du converti de Milan : elle formule en conséquence une anthropologie qu'on doit dire existentialiste, bien que le nombre des thèmes proprement existentialistes soit difficile à préciser et que leur somme ne présente pas un ensemble construit.

1. L'être même de l'homme décèle deux caractères fondamentaux, contingence et temporalité, qui répondent bien, mais avec une portée religieuse, à ce que Heidegger nomme *Zeitlichkeit* et *Bafindlichkeit.*

2. A son tour, la condition humaine, c'est-à-dire l'homme selon les conditions préalables de son comportement, vient corser cet existentialisme ontologique, s'identifiant avec l'état de créature dans le monde. La principale et la plus décisive de ces conditions est celle du pécheur, et pécheur d'un double péché, de personne et de race, et c'est le péché qui est la clé de la misère humaine, laquelle cependant ne se présente pas avec ce caractère d'absurdité irréductible que lui attribuent nos modernes existentialistes. C'est donc dans l'homme lui-même qu'il faut chercher la cause de son mystérieux et douloureux destin, c'est le péché qui a seul le pouvoir de corrompre le monde soit intérieur, soit extérieur de l'homme. A son tour, le péché a ses extensions qui sont : *mortalitas, ignorantia, infirmitas,* trois aspects profonds de la déréliction humaine, incessamment évoqués par saint Augustin.

3. Le caractère concret de la réflexion d'Augustin l'amène naturellement à une méthode d'introspection : réflexion sur une situation vécue, pour en dégager les lois du comportement humain, qui n'est autre que l'analyse phénoménologique. Qu'ici encore, la psychologie augustinienne rejoigne l'existentialisme, l'auteur le vérifie au moyen de quelques textes significatifs, concernant, les uns, le péché, mal absolu ; les autres, en contrepoids, le dynamisme merveilleux de l'amour.

Cette étude, très au fait sur la double spéculation qu'elle compare, est sans conteste l'une des plus pénétrantes et des plus convaincantes pour justifier un existentialisme augustinien.

L'existentialisme, par J. Volle. Dans *Bulletin de l'Association Guillaume Budé,* décembre 1948, p. 64.

Au cours d'une intéressante présentation de la genèse de l'existentialisme comme philosophie de la « condition humaine », l'auteur définit et situe l'apport capital de saint Augustin. Devançant les analyses des philosophes existentialistes contemporains, Augustin a décrit l'expérience originale du « cogito », pour conclure : « si fallor, sum ».

De la découverte même de mon existence se révèle du même coup sa contingence, sa pure gratuité, sa totale relativité. Telle est précisément la donnée fondamentale de la condition humaine. Chez Augustin, heureusement, la perception de ma dépendance congénitale se poursuit par celle d'une Présence intérieure, plus intime à moi-même que ma propre intimité. D'où l'affirmation de l'Existant absolu, « l'Ipsum Esse », sans l'influence duquel aucun être ne serait, sans l'illunination duquel aucune conscience d'elle-même ne serait à notre âme. Saint Augustin a en outre, par son expérience personnelle du péché, pris conscience de notre état d'asservissement moral, autre élément capital de la « condition humaine », et se dégageant de l'hellénisme essentialiste de sa première éducation, il embrassa dans le christianisme une doctrine faisant pleinement état de tous les éléments de la condition humaine.

Das schöne als Weltanschauung im Lichte der platonisch-augustinischen Geisteshaltung, par Staudinger J., S. J. 1948, Herder, Vien, 336 p., in-8°.

Ce livre nous présente à la fois une philosophie et une théologie du beau. Partant de la définition ontologique de beau, « perfectio quædam entis, l'auteur aboutit successivement aux identifications métaphysiques connues : beau = vrai = bien = être = Dieu, source de toute beauté (P. I))et spécialement de l'homme (P. II). Etudiant ensuite la notion du *sacré*, qui signifie pour lui essentiellement *relation à Dieu*, il identifie parallèlement sur les deux plans, naturel et surnaturel, sans les confondre, être = sacré = beau et se meut en pleine théologie du révélé, où le sacré « ontique » et le sacré « éthique » pose le problème des rapports du Beau avec le péché originel et personnel (P. III), avec la Rédemption (P. IV) et avec l'achèvement final (P. V). Ce thème est développé dans l'esprit rigoureusement platonico-augustinien, d'un mouvement serein, intégrant au cours de son déploiement une foule de notions intéressantes et évitant toute polémique avec l'esthétique aristotélicienne en particulier ; même la critique de la prémotion physique (p. 78) ne rompt pas le charme de sérénité qui se dégage de tout l'ouvrage. L'ensemble est farci de nombreuses citations glanées avec à-propos dans toutes les œuvres de saint Augustin et d'où se dégage la silhouette spirituelle de ce qu'on pourrait appeler « l'homme augustinien ».

Le style est élégant, noble et digne du sujet traité ; l'emploi de certaines expressions, propres d'ailleurs au génie de la langue allemande et à la littérature platonicienne dans la tradition dionysienne, comme « lumière et ténèbres », « rayonnement lumineux et ténébreux de Dieu », etc... nuit parfois à la clarté de l'exposé, tout en le dorant de poésie.

Enfin, le philosophe comme le théologien, admirant la construction logique de l'ensemble, froncera souvent les sourcils devant des affirmations de détail comme : « Le non-être loue Dieu autant que l'être » (p. 76) ; « Dieu est saisi d'une ineffable admiration et respect pour Lui-même » (p. 166), et autres.

La conclusion qui se dégage de l'ensemble est bien augustinienne : toute vraie philosophie, toute esthétique bien raisonnée doit nécessairement aboutir à une attitude religieuse qui, en fin de compte, décide de la valeur ou de la non-valeur de la pensée humaine.

Le processus de la création d'après saint Augustin, par J. de Blic, S. J., dans *Mélanges Cavallera*, in-8°, 525 p., Institut catholique de Toulouse, 1948.

L'auteur élucide deux notions augustiniennes, celle des « Jours bibliques » et celle des « Raisons séminales ».

1. Les six jours du récit génésiaque ne sont qu'une série logique, le déroulement de six phases, moyennant collaboration « spectatrice » des esprits purs. C'est par référence à des moments de la contemplation angélique, lumière projetée à six reprises sur l'œuvre totale de la création, que Moïse a construit une cosmogonie en six jours, sauvegardant l'instantanéité de l'acte créateur. S'il y est parlé de « matin », c'est que la contemplation angélique est « matutinale » quand elle aperçoit dans le

Verbe les Raisons éternelles. De « soir », quand elle voit les choses seulement en elles-mêmes, d'une vue moins radieuse, soit « verpertinale ». Cette succession, ne serait-elle que purement logique, suffit à fonder, par delà la distinction des deux sources angéliques, celle des six phases contemplatives de la semaine de la création.

2. La notion des « raisons séminales » procède des mêmes présupposés : instantanéité et simultanéité de la création biblique. Ni Idées divines, ni germes des vivants, ni embryons proprement dits, les Raisons séminales sont des virtualités créées, inétendues pourtant et invisibles, précontenant d'une manière mystérieuse les êtres individuels dont elles réservent l'apparition à des temps ultérieurs. Sortes de relais, d'étapes entre le point de départ de la création, les Idées, et son terme, les créatures en acte. Anticipation des effets insérés dans la nature, sans lui être complètement intégrés.

L'inclusion séminale en Adam apparaît comme condition suffisante pour contracter la souillure originelle. Les raisons séminales n'ont rien à faire avec l'Évolution progressive des temps modernes ; plutôt que transformisme, il faut y voir « une série discontinue de générations spontanées ».

El conocimiento sensible segun san Agustin y santo Tomas de Aquino, par F.-J. THONNARD, dans *Sapientia*, nº 8, 1948, p. 111-127.

Une première partie, « La teoria agustiniana », analyse le fonctionnement de la connaissance sensible externe et interne : rôle de l'objet, rôle des sens externes et des quatre sens internes, action de l'âme.

La deuxième partie, « Précisiones tomistas », institue une critique thomiste des principes en jeu : le sujet peut être inférieur « secundum quid » à l'objet ; l'action de l'objet ne s'exerce sur l'âme que par l'intermédiaire d'un organe sensible.

La troisième partie montre en quel sens on peut chercher une « conciliation » entre deux positions irréductibles, cependant complémentaires.

Teoría agustiniana de la sensación, par P. LOPE CILLERUELO, dans *Rev. Portug. Filos.*, 1948, p. 51-86.

The Meaning of Cogitatio in St Augustine, par Robert GASSERT, dans *Mod. Schoolmann*, 1948, p. 238-45.

ÉTUDES AUGUSTINIENNES.

ERRATA

ENCORE LE PROTÉVANGILE

Par suite de circonstances imprévues, il ne nous a pas été possible de revoir les dernières épreuves de notre article sur le Protévangile (*L'Année Théologique*, 1949, II-III, pp. 133-150). De là, dans cet article, certaines incorrections, que le lecteur nous permettra de signaler ici.

P. 138, note, 3ᵉ ligne d'en bas et ss. *lire* substantielle. *Supprimer le reste.*

P. 141, ligne 14 s., *lire :* dans un sens à préciser, le etc.

Ib., ligne 3 d'en bas et ss. *lire :* De plus, le Protévangile n'est pas une injonction donnée aux hommes de lutter contre le « serpent » ou ne l'est que de façon indirecte.

P. 143, ligne 15 d'en haut, *lire :* Ils peuvent, à la vérité, alléguer quelques passages.

P. 146, ligne 5 d'en haut, *lire : Act.* III, 22.

Ib., ligne 9 d'en bas, *lire : Jean*, XIII.

P. 150, ligne 17 d'en haut, *lire :* N'est-il pas

Il est, sans doute, d'autres coquilles. Le lecteur les trouvera facilement lui-même et les corrigera.

P. Landoald SIBUM, A. A.

TABLE GÉNÉRALE

Études

Recherches

Ouvrages étudiés ou recensés[1]

(1) Non compris les études et articles du *Bulletin augustinien*, p. 363-380.

Le Directeur-Gérant : P. LETHIELLEUX, Éditeur

Nihil obstat : Vesontione, die 1 Decembris 1949 A. Drouet, can. cens.

IMP. DE L'EST. — BESANÇON C.O.L. 31.0351 Autorisation C.C.P. 25.930

Dépôt légal 1950. — 1er trimestre no 900 Bon d'impression 3.164